This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

P. o. germ. 329 m

Parzival-Studien

von

Dr. Karl Domanig.

II. Heft:

Der Gral des Parzival.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1880.

Digitized by Google

Digitized by Google

Parzival-Studien

von

Dr. Karl Domanig.

II. Heft:

Der Gral des Parzival.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1880.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Gral des Parzival.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitendes.

Zum besseren Verständnisse von Wolframs Parzival, „für das noch viel zu thun bleibt“,[1]) wird die richtige Auffassung des Grals ein Haupterforderniss bilden; denn *dem man dirre âventiure giht* (4. 25), *[sîn] hôhstiu nôt ist umben grâl* (467. 26), und *wie Herzeloyden kint den grâl erwarp* (827. 6) ist in Kürze der Inhalt des Epos.[2])

Nach Wolfram von Eschenbach, auf welchen allein wir in unserer Frage Rücksicht nehmen[3]), ist unter

---

[1]) Koberstein, Grundr. d. Gesch. d. d. Nat.-Lit. bes. von K. Bartsch, I. S. 170. — DreizehnJahre früher hat Haupt derselben Klage Ausdruck gegeben (Ztschft. f. d. A. XI. Bd. 1859. S. 42). K. Reichel bemerkt (Studien zu W.'s P. Wien, 1858, S. 4. fg.): „Seitdem . . . Lachmann in seiner Vorrede zu Wolfram (p. XI.) einen exegetischen Commentar zu diesem Dichter als ein Werk bezeichnet, das die Kraft eines Einzelnen übersteige, und in seiner Erklärung des Eingangs zum Parzival, dem allerdings dunkelsten Abschnitte des ganzen Gedichtes, die Schwierigkeiten der Exegese gleichsam beispielsweise gezeigt hat, scheint fast ein gewisses Verzagen eingetreten zu sein, wie es doch von den schwierigsten Werken des klassischen Alterthums das rastlose Streben nach durchdringender Erkenntniss nie wegzuscheuchen vermochte.“

[2]) Citirt ist Wolfram nach K. Lachmanns Ausgabe, 3. Auflage 1872.

[3]) San-Marte scheint die Ursache, warum wir über den Parzival noch immer kein festes Urtheil haben, „hauptsächlich darin zu liegen“, dass so manche Kritiker „dieses Gedicht

Digitized by Google

grâl zunächst ein Stein zu verstehen von unerfindlich hoher Art, voll der seltensten Kräfte: *der stein ist ouch genant der grâl* (469. 28). — Ursprünglich von Engeln bewacht, ging er im christlichen Zeitalter in die Hände Titurels über und bildet nun das Heiligthum auf Munsalväsche: *wie ich Munsalvaesche mege gesehn und den grâl* (441. 13). — Alles Begehrens- und Bewundernswerthe, das die Templeisen, die Bewohner der Gralburg, geniessen, ist auf den Gral als die Quelle alles Glückes zurückzuführen: *si lebent von einem steine* (469. 3). — Daher denn auch der Gral soviel wie den Gesammtzustand auf Munsalväsche, d. i. den Inbegriff alles Glückes bedeutet: er ist *der wunsch* (616. 13), *der wunsch ûf der erden . . . vollecliche* (254. 26);

> *. . der grâl was der saelden fruht,*
> *der werlde süeze ein sölh genuht,*
> *er wac vil nâch gelîche*
> *als man saget von himelrîche* (238. 21). —

Offenbar in diesem letzteren Sinne bildet der Gral den Gegenstand des Strebens Parzivals, und vornehmlich und zunächst als solcher beschäftigt er uns hier.

---

und die darin vorgetragene Sage vom hl. Gral und der Geschichte der Erlösung des Parzival und Anfortas nicht als ein in sich fest abgeschlossenes Ganze unabhängig von allem früheren oder späteren Beiwerk, welches die altfranzösische und nachwolframsche Literatur lieferte, sondern im Zusammenhang mit diesem ihrer Kritik unterwarfen . . . So mussten sie freilich bei diesem Versuche, das Unvereinbare zu vereinigen, scheitern." (Germ, VII. S. 55.)

Digitized by Google

Unter den verschiedenen Bezeichnungen aber, welche der Gral als Inbegriff des höchsten Glückes erhält, scheint diejenige Alles in Allem zu besagen, welche lautet: *der wunsch von pardîs* (235. 21)[1]; es frägt sich nur, wie genau wir diesen Ausdruck verstehen dürfen.

Schlechthin, in parabolischem Sinne verstanden[2] rechtfertigt sich derselbe auf den ersten Blick. Denn wenn wir da vernehmen von den Ehren und der weltbeglückenden Bestimmung, von den persönlichen Vorzügen und dem leiblichen Wohlleben der Gralritter vollends aber des Gralköniges, und über alle dem noch die Betheuerung hören:

swaz iemen wunders hât gesagt,
dennoch pflît ez mêr der grâl (330. 26),

so werden wir ja begreiflich finden, dass sich der Dichter bei Schilderung solcher Zustände des Vergleiches mit dem paradiesischen Eden bedient (wie 244. 16, 470. 11 fg.) und den Gral, die Quelle und den Inbegriff alles dessen, nachgerade als *den wunsch*

---

[1]) *Ûf einem grüenen achmardî*
trouc si [Repanse] den wunsch von pardîs,
bêde wurzeln unde rîs.
daz was ein dinc, daz hiez der Grâl,
erden wunsches überwal. (235. 20 fg.)

Wunsch: „Inbegriff des Höchsten und Vollkommensten, das man nur wünschen kann; Ideal." (O. Schade, Ad. Wörterbuch, 1. Aufl.) Vgl. San-Marte, Parz.-Stud. II. 202. — *Der wunsch von pardîs* — wir würden etwa sagen: die Verwirklichung des paradiesischen Ideals.

[2]) Wolfram selbst gebraucht den Ausdruck *pardîs* parabolisch P. 472. 2, Willeh. 249. 15.

Digitized by Google

von pardîs bezeichnet. „Eine Art Paradies", „ein Tischleindeckdich" u. dgl. haben denn auch alle anderen Erklärer in ihm gesehen und daher den Gral auf gleiche Linie gestellt mit dem Steine der Weisen, der Cridavana, dem Heliotrapezon u. dgl.

Entgegen dieser Auffassung glauben jedoch wir die fragliche Bezeichnung des Dichters im wort-eigentlichen Sinne verstehen und im Gral das wiedererweckte,[1]) biblische Paradies erblicken zu sollen; und im Nachweise hiefür gipfelt die Aufgabe dieser Blätter. —

Unsere Gründe aber ergeben sich:

I. aus einem Vergleiche des Parzival mit der deutschen Alexanderdichtung des Pfaffen Lamprecht,

II. aus dem Vergleiche des Grales mit dem Bibelparadiese der Theologie des Mittelalters,

III. aus des Dichters eigenen hieher bezüglichen Andeutungen.[2])

---

[1]) Das wiedererweckte: denn jenes erste Paradies, das der Dichter fortbestehen lässt, ist uns durch der Stammeltern Schuld unwiederbringlich entrissen. — Vier Flüsse: *Gêôn, Fîsôn, Eufrâtes unde Tigrîs* entströmen dem Paradiese (P. 481. 19); vgl. 479. 16. — *Adam* (465. 1) und *Eva* (463. 19) verscherzten uns das parad. Glück.

[2]) Es sei hier nur ohne Weiteres bemerkt, dass, wie es der Stoff mit sich brachte, die Abschnitte I u. II dieses Heftes eine weniger dankbare, zum Theil vielleicht ermüdende Lektüre bilden; wir geben also einem ungeduldigen Leser und wem es zumeist nur um Orientirung über unsere Gesammtanschauung zu thun ist, den Rath, sofort auf Abschnitt III überzuspringen.

Digitized by Google

I.

Der Parzival und Lamprechts Alexanderdichtung.

Parzival, der Held des gleichnamigen Epos, stellt uns das Ringen des Menschen nach seinem höchsten Glücke, nach voller Befriedigung seines Willens dar; und diess gewährt der hl. Gral, den er erstrebt.

Denselben Gedanken veranschaulichet die weitverbreitete, durch den Pfaffen Lamprecht verdeutschte Alexandersage.[1]) Sie führt ihren Helden von Sieg zu Sieg, legt ihm die Welt und all ihr Glück zu Füssen; doch will er sich nur dann zufrieden stellen, wenn er das Paradies, dasselbe, von dem die Bibel spricht, und das noch heute an den Quellen des Euphrat fortbesteht, erobert haben würde:[2]) denn dies erscheinet in der Alexanderdichtung als das höchste und allein genügende irdische Glück.

---

[1]) Alexander, Ged. d. 12. Jahrts. v. Pfaffen Lamprecht herausgegeb. v. Heinrich Weismann, Frankfurt a. M., Liter. Anstalt 1850. 2 Bde. — Die Abfassung des Gedichtes setzt Weismann in die Zeit von 1180, Koberstein (a. a. O. S. 161) in die erste Hälfte des 12. Jahrts.

[2]) Von Alexander heisst es (l. c. vv. 6730 fg.), dass ihm *nehein man ander | an allen ertrîche | lebete geliche. | er wêre rîche unde gût | unde hête manlîchen mût, | kûne unde êrhaft, | getrûwe unde wârhaft | unde hête michelen gewalt: |*

Digitized by Google

Lag es aber, wie man hieraus ja schliessen darf, im Geiste jener Zeit, das Paradies als Summe alles Glückes hinzustellen, so kann es uns fürs erste nicht befremden, wenn uns dasselbe auch im Parzival in dieser Eigenschaft und als Objekt des gleichen, hier wie in Lamprechts Alexanderdichtung behandelten Grundgedankens entgegenträte . . .

Fassen wir aber unsere Alexanderdichtung mit Bezug auf den in Rede stehenden Punkt etwas näher ins Auge.

---

ime wâre velt unde walt | unde lant unde mere | unde maniges rîchen kuningis here | al biz dar undirtân. — Aber seine *girîcheit* (6532), sein *hôhmût* (6463), seine *unmâze* (6764) bringen ihn auf den Gedanken auch noch das Paradies zu stürmen. Er spricht also zu seinen Helden (vv. 6639 fg.): ‚*Geschê uns daz gelucke, | daz wir mit sicheiner wîs | bedwungen daz Pardîs | unde di dâ wônent inne, | sô solde wir mit sinne | unde ouh mit grôzen êren | heim zelande kêren | unde leben frôlîche. | ih gelobe iu trûwelîche, | mir werde wol oder wê, | daz ih sint niemer mê | ne wille mit here | noh mit schilde noh mit spere | neheine burg mêr gewinnen | noh urlûges beginnen. | sint lâz ihz alliz an daz heil.*‘ (Vgl. ferner die Anmerkung auf S. 31.) — „Der Zug, dass Alexander das Paradies habe mit Gewalt erstreiten wollen, und dass er vor dem Paradiesthor habe umkehren müssen, weil ihm Demuth gefehlt (?), ist übrigens einer von denen, welcher in allen späteren Alexandersagen wiederkehrt, und hat sich selbst, lange nachdem die Alexandersage, wie sie das frühere Mittelalter geschaffen hatte, aufgelöst und zerbröckelt worden war, im Gedächtnisse der Dichter und sogar des Volkes bis in das 17. Jahrhundert . . . erhalten.“ (Vilmar, Gesch. d. d. N.-Lit. 13. Aufl. S. 161.)

Digitized by Google

Wolfram ist hinsichtlich seines Grals in einem Stücke sehr bedeutend von seinem Gewährsmanne Chrestien de Troies abgewichen. „Bei Chrestien ist der Gral die in der ganzen altfranzösischen Literatur bekannte Abendmahlsschüssel Christi, bei Wolfram aber ist er ein kostbarer Stein.“[1]) —

Birch erklärt sich diese in der That befremdende[2]) Abweichung damit, dass Wolfram das Wort *graal*, welches Chrestien ausschliesslich gebraucht und ohne jede Erläuterung gelassen hat, nicht verstand und keine (weder mündlichen noch schriftlichen!) Behelfe hatte, sich über die Bedeutung desselben zu unterrichten. „Wie [aber] Wolfram nun gerade auf den Gedanken kam, den Gral als kostbaren Edelstein darzustellen, das zu begreifen ist gewiss nicht schwer. Bei Chrestien fand er den Gral als kostbaren Gegenstand dargestellt, der von einem Mädchen getragen ward und helle Strahlen warf. Ein Edelstein repräsentirt im kleinsten Umfange das höchste irdische Werthobjekt. Was lag also näher, als dass W.,

---

[1]) Birch-Hirschfeld, Ad., Die Sage vom Gral, Leipzig 1877. S. 273. (Nicht erweisbar, doch glaublich).

[2]) „Wenn Wolfram auch nur die geringste Ahnung von der eigentlichen Bedeutung des Grales gehabt hätte, so wäre diess ihm ein kostbarer Fund gewesen, nach dem er mit beiden Händen gegriffen hätte. Oder wird man glauben, dass Wolfram in seiner so von kirchlichen Anschauungen beeinflussten Zeit, zumal bei einer individuell stark ausgeprägten Richtung zum Religiösen, das bedeutungsvolle Symbol verschmähend, zum kalten Edelstein gegriffen haben sollte? Wer diess glaubt, verkennt Wolframs eigene Art und sein ganzes Zeitalter.“ Birch a. a. O. S. 277.

Digitized by Google

dessen Phantasie sich gern mit edlen Steinen beschäftigte, auch den Gral als einen Edelstein, das Symbol der Reinheit und des höchsten Werthes, darstellte?“[1])

Indessen scheint mir diese Erklärung in ihrem ersten Theile von grossen Unwahrscheinlichkeiten nicht frei und in ihrem zweiten sehr bedenklich leicht zu sein. — Einfacher und klarer zugleich dürfte sich die Sache stellen, wenn man bedenkt, dass der Gralstein Wolframs grosse Ähnlichkeit mit jenem Steine zeigt, welchen Lamprechts Alexander vor den Thoren des Paradieses in Empfang nimmt: möglicher Weise nämlich hat Wolfram wie so viele andere und alle bedeutendsten Dichtungen seiner Zeit[2]) auch diese Alexanderdichtung gekannt und ist durch irgend ein Motiv bestimmt worden seinen Gral ähnlich jenem Paradiessteine darzustellen.

Überzeugen wir uns nur vor Allem von der behaupteten Ähnlichkeit beider Steine.

1. Der Gral bei Wolfram[3]) ist einzig in seiner Art, überaus kostbar, mit gewaltigen Kräften begabt und *unerkennet, wan die dar sint benennet* (P. 473. 9). — Ebenso hat der Stein Alexanders nicht seines gleichen:

[1]) A. a. O. S. 276 fg.

[2]) Vgl. eine ziemlich unvollständige Zusammenstellung bei vd. Hagen, Minnesinger. IV. Thl. S. 197.

[3]) Nach Chrestien, der einzigen uns bekannten Quelle des Parzival, ist der Gral ein Gefäss von Gold, mit edlen Steinen geschmückt, das grossen Glanz verbreitet; eine Jungfrau trägt ihn. Über Herkunft und Vorgeschichte des Grales verlautet nichts in dem Fragmente. — Birch a. a. O. 244. fg.

Digitized by Google

nu nist noh nie newart
nehein sîn gelîche
in allen ertrîche.
er is ture (A. 6951 fg.), *vile tûre.*
stark is sîn natûre.
iz wizzen lutzil lûte,
waz der stein bedûte (A. 6782 fg.).

2. Die Weisen, nach denen Alexander schickt, um sich über den Stein zu unterrichten, können ihm vor Allem keinen Aufschluss geben über das Material, aus welchem der Stein besteht:

itislîche jâhen,
dô si in gesâhen,
iz wêre ein edele jâchant.
ein ander sagete zehant,
iz wêre ein karbunkel . . . .
der dritte sprah alsus:
‚iz ist ein topâtius.‘
der vierde: ‚ein berillus.‘
der funfte: ‚ein onichinus‘ u. s. w.
sus sprâhen si besunder
manicfalden wunder.
doh ne wiste ir neheiner
di craft von dem steine
noh sîn geslehte (A. 6890 fg.). —

Was dagegen das Material des Gralsteines betrifft, so glauben wir, dass Wolfram dasselbe ebenso im Unbestimmten liess; denn unter allen hiehergehörigen Vermuthungen scheint uns San-Marte mit seiner Correctur des *lapsit exillîs* (P. 469. 7, Lachmann, Bartsch) in *lapis herilis* oder (was dasselbe ist) *erilis* d. h. Stein des Herrn, das Richtige getroffen zu haben.[1])

[1]) Die Handschriften haben: *lapsit GDg, iaspis gg, lapis d. exillis Gg, erillis G, exilis g, exillix g, exilix dg.* — Unter diesen Varianten „scheint die einzig richtige nicht

Digitized by Google

3. Überhaupt ist das Wesen des Paradiessteines im Allgemeinen unbekannt; unter den Weisen kann nur ein Jude Bescheid ertheilen:

— ein jude vil alt,
sîn wîsheit wâre manicfalt,
unde wonete in sînem lande (A. 6924 fg.);

der verstand sich auf *manige grôze list* (6940) und erklärte den Stein. — Wer denkt da nicht an *Flegetanis? Der selbe fisiôn was* (mutterhalb) *geborn von Salmôn, ûz israhêlscher sippe erzilt,* und schrieb der erste *von grâles âventiur* (P. 453. 25 fg.)

---

aufgeführt, doch corrumpirt in *erillis* enthalten zu sein, und zwar als das von herus abgeleitete Adjektiv *herilis* (zum Herrn gehörig). Da in *lapsit* unzweifelhaft ein entstelltes *lapis* steckt, so wäre der Stein ein *lapis herilis (erilis)* oder *dominicus*, ein Stein des Herrn; und ein solcher ist er auch in der That. — Weder Plinius noch Albertus Magnus" (noch auch, wie wir hinzusetzen, Megenberg) „lassen aus ihren Verzeichnissen von Edelsteinen einen errathen, der mit dem *lapis exillis* irgend in Beziehung stehn könnte, und scheint daher die Bezeichnung lediglich vom Dichter herzurühren und gerade dieser Name dem Stein absichtlich, seinem Wesen entsprechend, beigelegt zu sein." (San-Marte, Parz.-Stud. II. S. 229.) — Dagegen sieht H. Holland im Gralsteine „offenbar einen *Jaspis*", und J. Görres vermuthet einen *Lap. silex Illis.* — Von einigem Belange dürfte es sein, dass der Gralstein auch in französischen Gralsagen von unbestimmter oder unbestimmbarer Materie ist; so im *Chronicon des Helinandus* (Tissier, Biblioth. Cisterc. VII. p. 73), so im *Prosaroman* von *Perceval li Gallois* (Birch-Hirschfeld, a. a. O. S. 124) und im Roman *de Lancelot du Lac* (T. II. f. 51 v. col. 2. — Vgl. San-Marte, Leben und Dichten W.'s v. E. II. S. 410); dort heisst es ausdrücklich: *Le st. Graal est le même, que le st. vaisseau en forme de calice, qui n' estoit de metail, n'y de bois, n'y de corne, n'y d'or.* — Sonderbarer

Digitized by Google

4. Jener Jude Alexanders aber bestimmte das Wesen des ihm vorliegenden Steines dahin:

er sprah: — der Stein
. . . is tûre unde gût.
er gibit harte stolzen mût
unde den alden di jugint.
er hât vil manige tugint (6954 fg.).

Ferner zeigt der Jude, dass der Stein, welchen jetzt viele Spangen Goldes nicht aufwiegen, gleich

---

Weise hat die Stigmatisirte Kathar. Emmerich (Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi, 3. Aufl., Sulzbach 1833 [von Clemens Brentano]) den Kelch des Abendmahles ebenso geschildert. „Der Kelch, den die Apostel bei Veronika abholten, ist ein sehr wunderbares, geheimnissvolles Gefäss; seit langen Zeiten war es unter anderen alten kostbaren Geräthen im Tempel gewesen, deren Gebrauch und Ursprung . . . vergessen worden . . . Man hat öfter am Tempel veraltete, unbekannte Gefässe und Kleinodien ausgemustert, verkauft oder umarbeiten lassen, und so ist durch Gottes Fügung dieses heiligste Gefäss, das man seiner unbekannten Materie wegen nicht zum Einschmelzen brauchen konnte, obschon man öfters damit umging, von den jüngeren Priestern in den Schatzkammern des Tempels gefunden und an Liebhaber von Alterthum veräussert worden . . . . Die Masse des Kelchbechers war dick wie eine Glocke; er war von etwas Natürlichem und wie gewachsen, nicht gehämmert . . . Nur Jesus wusste, wovon er war." (a. a. O. S. 10 fg.) — Diese Vision: *‚Vom Kelch des hl. Abendmahles'* wird der Sagenforscher überhaupt nicht ohne hohes Interesse lesen. Ich bin durch einen kath. Geistlichen darauf aufmerksam gemacht worden und will nicht unterlassen, dasselbe wieder zu thun. — „Ich habe auch vieles von der nachherigen Geschichte dieses hl. Tuches (womit der Leichnam Christi überdeckt gewesen) gesehen" (a. a. O. S. 382). „Ich sah vieles von der Geschichte der hl. Lanze" (S. 401).

Digitized by Google

darauf durch eine Handvoll Erde und eine Flaumfeder — *eine plumen unde erde ein cleine* (6989) — gehoben wird. Auf diese Weise ward

sîne lîchte unde sîne swâre
beide vil offinbare (7054). —

Dieselben Eigenschaften aber besitzt nicht minder der Gralstein Wolframs: auch er ist das Beste auf Erden; und wer den Anblick des Grales genoss, wird frisch und gesund *als dô sîn bestiu zît huop an* (P. 469. 22); und während die ganze sündige Menschheit den Gral nicht von der Stelle hebt, so schwer ist er, (477. 16 fg.) trägt ihn Repanse de Schoyen, die jungfräuliche, auf ihren Händen.

Wir sehen also, dass die beiden Steine sich einander gleichen: im Allgemeinen darin, dass sie einzig in ihrer Art und von unermesslichem Werthe sind; ferner an den wunderbaren Kräften und der geheimnissvollen Tiefe ihres Wesens; im Besonderen an der Macht, den Menschen zu verjüngen und an der wechselnden Schwere ihres Gewichtes; endlich darin, dass ihr Wesen von einem hochgebildeten Juden erkannt wird.

Und nun die Wahrnehmung dieser bedeutenden Ähnlichkeit beider Phantome Wolframs und des Pfaffen Lamprecht wird, denke ich, genügen, um im Gegensatze zu der an sich unwahrscheinlichen und durch nichts beglaubigten Annahme Birchs der Vermuthung Raum zu geben, dass Wolfram die Alexanderdichtung Lamprechts gekannt und durch irgend ein Motiv sich bewogen gefühlt habe, den Paradiesstein Alexanders in seinen Parzival herüberzunehmen.

Digitized by Google

Allerdings aber scheint ein Motiv hier vorgelegen zu haben. Denn da man nicht annehmen kann, dass Wolfram, der sicher mehr als Eine französische Graldichtung (Chrestien und Kyot) geschrieben vor sich hatte[1]) und ebenso gewiss die Tradition kannte, über die Bedeutung des Wortes *graal*, worüber „ja alle altfranzösischen Graldichtungen vollständig unterrichtet waren" (Birch), im Unklaren gewesen sei; und da wir uns in diesem Falle umsomehr verwundern würden, wenn er „für das bedeutungsvolle Symbol des Nachtmahles das bedeutungslose Nichts eines Edelsteines gesetzt" hätte (Birch): so kann uns zur Erklärung dieser Erscheinung nicht etwa die Berufung auf zufällige Reminiszenzen genügen, sondern wir sind gedrängt zu glauben, dass der Dichter mit Bedacht und im vollsten Bewusstsein gehandelt, und ihm ein ganz bestimmtes Motiv für seine Handlungsweise vorgelegen habe.

Dieses Motiv nun aber scheint mir kein anderes gewesen zu sein, als dass der Dichter aus dem Alexanderliede Lamprechts nicht so fast den Stein vom Paradiese als vielmehr dieses selbst herübernehmen und dabei nun eben die feststehende Verbindung der einen mit der anderen Fiktion nicht trennen wollte.

Eine andere Motivirung kann, wie mich dünkt, schwerlich erbracht werden; die hier versuchte aber mag auf Glaubwürdigkeit einigen Anspruch erheben.

---

[1]) Vgl. K. Bartschs Rezension des oft zitirten Buches von Birch-Hirschfeld. Germ. XXIII. 1878 S. 247 fg.

Digitized by Google

Denn wenn es schon, wie wir behaupten durften, dem Geiste jener Zeit entsprach, das Paradies als Summe alles Glückes hinzustellen, und Wolfram überdiess denselben Grundgedanken in seinem Parzival durchführen wollte, welchen Lamprecht in seinem Alexander: so lag es ja für unseren Dichter nahe, dem Vorgange Lamprechts zu folgen, dem Geschmacke seiner Zeit zu huldigen und das Paradies zum Objekt der leitenden Idee des Parzival zu erheben. — Auch ist uns das Verhältniss Wolframs zu seinem französischen Gewährsmanne Chrestien bekannt: er hielt, so frei er in der Auffassung und in der Gestaltung des Ganzen war, so treu am Einzelnen und am Stoffe fest; war nun dasselbe auch gegenüber Lamprecht der Fall, so müssen wir begreiflich finden, dass, wenn Wolfram aus der Alexanderdichtung das Paradies, er mit diesem auch den Stein des Paradieses in seinen Parzival herübernahm.

So gelangen wir nun aber zu dem Schlusse, um den es uns bei dieser Erörterung doch eigentlich zu thun war; derselbe lautet:

Inwieferne es glaublich erscheint, dass der Gralstein Wolframs der Alexanderdichtung Lamprechts entlehnt sei; und inwieferne diese (rücksichtlich der Bedeutung des Grals in der französischen Sage) befremdliche Erscheinung auf keine andere als die von uns vorgeschlagene Art zu erklären ist: insoferne steht es fest, dass Wolfram gleich dem Pfaffen Lamprecht ein Bibelparadies zum Objekte seiner Parzivalidee erheben und nichts anderes als dieses in seinem Grale zur Darstellung bringen wollte. —

Digitized by Google

Dieser Schluss ist, wie man sieht, hypothetisch und hat nur Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, indem er durch Vermuthungen mehr oder minder beglaubigter Art bedingt erscheint; den Grad seiner Wahrscheinlichkeit zu bestimmen sei dem geneigten Leser überlassen. — Wir haben nur noch zu versichern, dass in der That das Paradies in Lamprechts Alexander mit Wolframs Munsalväsche keine wesentliche Verschiedenheit, im Gegentheile manche Ähnlichkeit verrathe, worauf wir im folgenden Abschnitte (Anmerkungen auf SS. 31 fg. 35, 48) verweisen.

Digitized by Google

II.

Der Gral und das Bibelparadies nach Thomas von Aquin.

„Der tiefe Grund, auf dem die Poesie des Mittelalters, die höfische nicht ausgeschlossen, wurzelt und aus dem sie ihre beste Nahrung gezogen hat, ist der religiöse Glaube und die Gottbegeisterung. Wer beim Studium der altdeutschen Litteratur nicht auch nach dieser Seite hin und bis zu diesem Grunde vorzudringen sucht, erfasst das Mittelalter und seinen Geist nur halb, und kaum das.“[1])

---

[1]) Franz Pfeiffer in seiner Rezension der beiden ersten Hefte von San-Martes Parz.-Studien Germ. VI. S. 238. — Wilhelm Grimm sagt einmal: „Ein glücklicher Umstand scheint mir, dass der Charakter [der Bildung des Mittelalters] einer flüchtigen, bloss geistreichen Betrachtung widerstrebt und die Geschicklichkeit mit allgemeinen Formeln das Ganze zu erfassen, oder, wie man sagt, sich anzueignen, dabei zu Schanden wird. . . . Hier muss jedes Einzelne nach seiner freien und unabhängigen Natur untersucht und gewürdigt werden, und nur auf diesem mühsamsten Wege darf man hoffen, zu einem wahrhaften Bilde jener Zeit zu gelangen.“ (W. Gr., Selbstbiographie bei Justi, Hessische Gelehrten-Geschichte, Marburg 1831, S. 173.) Von derselben Anschauung scheint Pfeiffer ausgegangen zu sein, da er in der oberwähnten Rezension San-Martes u. A. bemerkt: „Eine mühsame, schwierige, aber geradezu nothwendige Arbeit, womit der Verfasser ein neues Anrecht auf den Dank aller Freunde der

Digitized by Google

Diesem Urtheile Fr. Pfeiffers hat, was insbesondere Wolframs Parzival betrifft, dessen eifrigster Erklärer San-Marte beigepflichtet: Wenn man mir, äussert derselbe (Pfeiffers Germ. VII. S. 60) „den Vorwurf macht, dass ich [bei Erklärung des Parzival] weit mehr theologische Elemente zu Hilfe genommen habe, als aus dem Gedicht zu rechtfertigen ist,[1]) so meine

wolframischen Poesie sich erworben hat. Wie anders als durch solche Forschungen lässt sich in die Menge von Beziehungen und Dunkelheiten, die dem Parzival eigen sind, Licht bringen, wie anders in die Tiefe dieser Poesie, die ihrem innersten Kerne nach tief religiös ist, eindringen und sie in ihrem Wesen erfassen? Unsere kritische Schule freilich pflegt solche Forschungen als Dilettantenarbeit zu verspotten oder, wie es eben kommt, sie achselzuckend zu ignoriren. Dadurch, dass sie den Regeln der höfischen Etiquette bis in die äussersten Spitzen nachgeht, über höfische Kunst in Vers und Reim zweifelhafte Gesetze ausdüftelt, und nach einer kritischen Schablone Texte herstellt oder auch verstümmelt, glaubt sie das Mittelalter zu kennen, wie man seine Tasche kennt, und auf Bestrebungen, die, über ihren beschränkten Kreis hinaus oder daran vorbei, dem Kern und Gehalt grössere Wichtigkeit als dem Buchstaben, der äusseren Form und Hülle beilegen, vornehm oder mitleidig herabsehen zu dürfen. Das Weltliche, Ritterliche, Höfische in der Poesie fesselt allein ihre Aufmerksamkeit; für die religiösen Anschauungen, für das dem Innern zugekehrte Seelen- und Gemüthsleben des Mittelalters fehlt dieser Schule aller Sinn und alles Verständniss. Und doch ist das Eine ohne genaue Kenntniss des Anderen nicht zu verstehen!“ (l. c.)

[1]) San-Marte wendet sich hier zunächst gegen K. Reichel (Studien zu Wolframs Parzival, Wien, 1858, S. 6), der ihm diesen Vorwurf bezgl. seiner Deutung des Gralorakels und Parzivals unterlassener Frage (San-M., Parz.-Übersetz. 2, 509) — hierin aber allerdings mit gutem Grunde — gemacht hat.

Digitized by Google

ich dagegen, dass gar nicht genug Theologie des 12. Jahrhunderts zum Verständniss unseres Gedichtes zu Hilfe genommen werden kann, und mein Versuch, von dieser Seite dasselbe zu durchdringen, ist nur ein erster Anfang dazu." —

Man wird dem Grundsatze, welchen hier San-Marte hinsichtlich der Beurtheilung des Parzival aufstellt, seine Anerkennung nicht versagen dürfen; umso mehr nur aber ist es zu bedauern, dass die mühsamen und voluminösen Commentare des gelehrten Mannes in der That erst als „ein Anfang" zu bezeichnen sind und diess zwar, wie wir glauben konstatiren zu sollen, aus keinem anderen Grunde, als weil San-Marte selbst den von ihm zu recht erkannten Gesichtspunkt aufgegeben und verlassen hat. Denn da es sich handelt um eine objektive Würdigung des mittelalterlichen Epos, entäussert er sich nicht der eigenen confessionellen Sympathien; da Wolframs von Eschenbach religiöse Denkweise in Frage steht, will er lieber seinen Wünscher, Gieseler und Redepenning zu Rathe ziehen (Parzival-Studien II. VIII) anstatt in Wirklichkeit die Theologie des 12. Jahrhunderts. Wie vielen Unrichtigkeiten aber im Einzelnen begegnen wir desshalb, und wie wenig Erschöpfendes über ein Ganzes vernehmen wir desshalb![1])

[1]) Um ein Beispiel zu geben, wie dem Herrn Regierungsrathe zu Magdeburg seine confessionelle Liebhaberei mitspielt: Parz.-Stud. II. S. 211 ff. schildert er „die kirchlichen Zustände des 11. und 12. Jhrdts" und gelangt dann S. 220 wörtlich zu folgendem Schlusse:

„Wir sehen den Glauben an die Göttlichkeit und Heiligkeit des Papstes und Priesterstandes auch in seinen verworfenen

Digitized by Google

Was uns betrifft, so sind wir zwar nicht minder überzeugt, dass „die religiöse Tendenz der Dichtungen W.s . . . anerkannt und als das Hervorstechende an ihnen bezeichnet“ (Parz.-Stud. II. VII) und dass insonderheit zum Verständnisse des heil. Grales, dessen „christlicher Charakter“ (Birch-Hirschfeld) ausser Frage steht, sogar positive theologische Kenntnisse zu Hilfe genommen werden müssen; dabei erachten wir es aber als erste Forderung der Wissenschaft, dass der Dichter nach seiner eigenen

---

Gliedern, den Glauben an die Nothwendigkeit einer von ihm geleiteten Kirche, den Glauben an die Erleuchtung der Kirche durch den heiligen Geist erschüttert, ja aus Unzähligen gänzlich gewichen. Das jedem Christen von den Aposteln ins Gewissen gelegte eigne Priesterthum erfüllte und erhob die Seele der einfältiglich Gläubigen, das Evangelium nicht das Gebot von Rom war die Leuchte und der Leitstern dieser wahrhaft Frommen. Unter dem mächtigen Einflusse einer solchen allgemein verbreiteten Zeitrichtung konnte daher sehr wohl in einem hohen dichterisch begabten Geiste die Idee geboren werden ein Reich der Auserwählten des Herrn zu schildern ohne römische Hierarchie, ohne Papst und bevorrechtete Priesterschaft, ohne Dekretalen, Bann und Interdikt, ohne Scheiterhaufen und Ketzergerichte, worin vielmehr Gott selbst unmittelbar der höchste und einige Regent und Richter, der zu den Seinigen spricht, wie er in der Urzeit der Schöpfung und zu Moses und den erwählten Propheten Israels sprach.“ — Meint man da nicht im Confirmandenunterricht zu sitzen?

Im gleichen Tone spricht San-Marte, so oft er irgend einen Differenzpunkt der katholischen und evangelischen Confession: Beichte, Papstthum, Priesterthum, Abendmahl u. dgl. berührt — immer bemüht den Eschenbacher als „den evangelischen Ritter“ (Germ. VIII. S. 423) und Ketzer gegen die

Digitized by Google

Elle gemessen, von seinem eigenen Standpunkte aus beurtheilt werde — nicht vom Standpunkte eines bibelfesten Frommen und „einfältiglich Gläubigen“ in diesem unseren Jahrhunderte.

Indem uns also daran lag einen wesentlichen Punkt des Parzival auch „von der religiösen Seite zu durchdringen“, haben wir es vorgezogen, uns hiebei an die Lehre eines Thomas von Aquin zu halten: dieser, ein jüngerer Zeitgenosse Wolframs v. E., begreift in Wirklichkeit die Theologie des 12. Jhrdts

---

römische Lehre hinzustellen, ohne jemals dafür auch nur den Schatten eines Beweises zu erbringen (Vgl. Zarncke, Centralblatt 1861, S. 440). Wie weit er sich hiebei durch seinen heiligen Eifer fortreissen liess, ersieht man beispielsweise daraus, dass er zum Beweise seiner Behauptung (Parz.-Stud. II. S. 30): Wolfram habe zwar Maria „die heilige, reine, ewige (?!) Jungfrau“, niemals aber Mutter Gottes genannt, folgende Stellen anführt: P. 448. 2: *meint ir got den diu magt gebar?* — P. 464. 26: *got was selbe der meide kint* etc. — Wh. 38. 12: *der in der meide wambe saz* etc., ferner P. 113. 18, Wh. 291. 15, 298. 28, 31. 8! —

Beiläufig bemerkt hat K. Weinhold diese sämmtlichen Stellen gänzlich übersehen, indem er (Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, Wien, 1851, S. 163) die Behauptung aufstellt, „dass Wolfram von Eschenbach .... der Jungfrau Maria ganz geschweigt.“ — Gar eigenthümlich berührt das nämliche Versehen bei K. Lachmann; auch er, der Herausgeber Wolframs, wollte wissen (Die Gedichte Walthers vd. Vogelweide, 2. Aufl. S. 205), dass „der Dichter des Parzivals und des heiligen Wilhelms sich nie ein Wort von Verehrung der Jungfrau Maria entfallen lässt.“ Und das sagt ihm M. Haupt, der die späteren Ausgaben des lachmann'schen Textes besorgte, getreulich nach (M. Haupt als akad. Lehrer von Christian Belger, Berlin 1879, S. 279).

Digitized by Google

in sich, gilt mit unbestrittenem Rechte als der vornehmste Vertreter der theologischen Anschauungen des ganzen christlichen Mittelalters, und was er lehrt über die Beschaffenheit des Bibelparadieses darf zweifellos als allgemeine Lehre und Anschauung des Zeitalters unseres Dichters betrachtet werden, wovon ihn auszunehmen kein Grund vorhanden ist.

In dieser Voraussetzung nun vergleichen wir im Folgenden den Gral des Parzival mit dem thomistischen Paradiese und zwar in Bezug auf:

A. Lage und äussere Beschaffenheit des Paradieses;
B. die Beziehungen des ersten Menschen zum Paradiese;
C. die Aufgabe des ersten Menschen im Paradiese;
D. die Verfassung im Paradiese;
E. den Zustand des ersten Menschen im Paradiese;
F. Grund und Wesenheit des paradiesischen Glückes.

A.

Lage und äussere Beschaffenheit des Paradieses.

Was zunächst **die Lage des Paradieses** betrifft, so äussert sich Thomas (S. I. p. q. CII. a. 1)[1]:

Dasselbe sei ein wirklicher Ort hier auf Erden *(locus corporalis, terrenus);* und zwar

1. *in Orientis partibus constitutus,*
2. *a cognitione hominum remotissimus,*
3. *seclusus a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest.*

[1]) *S. Thomae Aquinatis Summa theologica. Luxemburgi, Petrus Bruck, ed. 1870.*

Digitized by Google

Damit verglichen ist *Munsalvaesche*

1. wohl nicht im Oriente sondern „im südlichen Frankreich und nordöstlichen Spanien zu denken“[1]); aber

2. *unerkennet, wan die dar sint benennet* (473. 9); und diese Bezeichnung darf im gleichen, doppelten Sinne verstanden werden, wie jenes *a cognitione h. remotissimus* gemeint sein kann. Einmal dahin, dass unserer Bekanntschaft eine innere Unmöglichkeit oder höhere Gewalt entgegensteht:

die Gralburg *diu stêt al ein.*
diu ist erden wunsches riche.
swer die suochet flizecliche,
leider der envint ir niht.
vil liute manz doch werben siht.
ez muoz unwizzende geschehen,
swer immer sol die burc gesehen (250. 24).

Demgemäss darf Cundwiramur, als sie ihrem zum Gralkönige ernannten Gemahl entgegenfährt, nur bis zur Stelle, wo Segramors vom Ross geworfen ward, d. h. (286. 10) nur bis in die Nähe von Terre de salvaesche begleitet werden; dort nehmen Templeisen sie und den Knaben Loherangrin, als welche beide zum Grale *benant* waren (781. 17), in Empfang und bringen sie nach Munsalväsche; die übrige Begleitschaft muss zurück (803. 28).

Aber auch wenn wir das *remotissimus* in einem zweiten, rein lokalen Sinne verstehen, findet es bis zu einem gewissen Grade auf die Gralburg Anwendung: auch darum ist der Gral *unerkennet* und können Parzivals Gefangene *im ze keinem mâl niht*

[1]) Bartsch, W.'s v. E. Parz. und Tit. I. S. XXV.

Digitized by Google

gesagen wâ der [grâl] was (388. 30), weil das äussere, physische Hinderniss der weiten Entfernung seiner Bekanntheit entgegensteht. — Der Dichter sagt einmal ausdrücklich, er wisse nicht, wie weit es sei von Joflanze bis hinein ins Gralgebiet;[1]) dass wir aber hier und überall, wo Munsalväsche als Ziel gesteckt ist, an sehr grosse Distanzen denken müssen, geht aus Folgendem hervor. Abseits von jeder menschlichen Wohnstätte tief drinnen im dichtesten Walde ist die Gralburg erbaut:

[Anfortas] sprach ‚hêr, mirst niht bekant
daz weder wazzer oder lant
inre drîzec mîln erbûwen sî' (225. 19);

und Sigune will nicht glauben, dass Parzival von der Gralburg hergeritten komme:

---

[1]) *In Terre de salvaesche ist komn,*
von Jôflanze gestrichen,
dem sîn sorge was entwichen,
Parzivâl, sîn bruoder unde ein magt.
mir ist niht für wâr gesagt,
wie verr dâ zwischen waere (792. 10). —
Birch (l. c. S. 263) hat gewisse Entfernungen von Munsalväsche berechnet, dabei aber nicht alle Umstände recht in Betracht gezogen. Es heisst allerdings, Parzival sei von *Pelrapeire* nach *Munsalvaesche* in einem Tage geritten (223. 15, 225. 2); aber mit welcher Schnelligkeit!

ein vogel hetes arbeit,
solt erz alles hân erflogen (224. 24)!

Und ausdrücklich wird hinzugefügt, dass er weiter hatte als von *Nantes* nach *Graharz* und von da nach *Brobarz* (224. 26); jene Strecke aber hatte P. allerdings auch in einem Tage geritten, „doch würde Niemand, der bei Sinnen ist, dieselbe im doppelten Zeitmaasse zurücklegen wollen" (161. 17).

Digitized by Google

iuch möht des waldes hân bevilt,
von erbûwenem lande her geritn.
inre drîzec mîln wart nie versnitn
ze keinem bûwe holz noch stein:
wan ein burc diu stêt al ein (250. 20).

Zu beiden Stellen ist zu bemerken, dass das darin vorkommende *drîzec* nicht im eigentlichen, sondern im Sinne einer formelhaften, unbestimmt grossen Zahl zu verstehen ist. — So gebraucht Wolfram *drîzec* mit Vorliebe;[1]) z. B. Schastel marveil ist so stark befestigt:

für allen sturm niht ein ber
gaeb si ze drîzec jâren (564. 30);

ebenso 226. 20. Oder: als die blutende Lanze vor die Graldiener gebracht wurde,

dâ wart geweinet unt geschrît
ûf dem palase wît:
daz volc von drîzec landen
möhtz den ougen niht enblanden (231. 23).

Wer erinnert sich da nicht an Homer *E*, 859:

ὁ δ' ἔβραχε χάλκεος Ἄρης,
ὅσσον τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι
ἀνέρες ἐν πολέμῳ? —

Und auf der Gralburg träumt Parzival einen schweren beängstigenden Traum:

möhter drîzecstunt sîn tôt,
daz het er wachende ê gedolt (245. 14);

[1]) Auch die Hälfte und das Doppelte von *drîzec* erscheinen formelhaft gebraucht: P. 501. 11: *sus was er dâ* (Parzival bei Trevrezent) *fünfzehen tage.* (? vgl. 795. 13) — P. 181. 13: *sehzec ritter oder mêr.* — Den Gebrauch von *drîzec* als formelhafter Zahl verbürgen auch folgende Stellen, worauf mich Prof. J. V. Zingerle gütigst aufmerksam macht: 30 Jahre j. Tit. 300,4—301,3.—30. Nibl. 665,3. 844.3. 1251,3. Kudr. 135,4. 903,4.—1017,2.—1392,3. Wigal. 21,13. Mai 215,31. Mhd. Wörterb. I, 309. Lexer 1, 467.

Digitized by Google

wir könnten ebenso gut sagen: dreitausendmal lieber im Wachen als so im Schlafe . . .

Aus den oben angezogenen Stellen 225. 19 fg. und 250. 20 fg. ergibt sich aber zugleich

3. eine Ähnlichkeit von Munsalväsche mit dem Paradiese insoferne, als beide Örtlichkeiten durch gewisse territoriale Hindernisse *(aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest)* von der übrigen Welt abgeschlossen und solcher Gestalt unzugänglich sind: ein Wald, dicht und von ungeheurer Ausdehnung, umschliesst ringsum die Gralburg. — Ausser diesem Umstande ist es (worauf wir unten zurückkommen) auch noch die Hut der Templeisen, welche jeden Eindringling zurückweist und so die Abgeschlossenheit und Unzugänglichkeit des Gralgebietes vollendet.

Wenn aber Munsalväsche hierin mannigfache Ähnlichkeit mit dem theolog. Paradiese zeigt, so ist es diesem völlig ungleich in Bezug auf **äussere Beschaffenheit.**

Während nämlich Thomas das Paradies als einen Garten *(hortus)* bezeichnet — was ja schon der Name besage — (S. I. p. q. CII. a. 1. R.) ist Munsalväsche eine Burg, wohlversehen mit Graben und Zugbrücke und allen möglichen Befestigungswerken:

si stuont reht als si waere gedraet.
ez enflüge od hete der wint gewaet,
mit sturme ir niht geschadet was.
vil türne, manec palas
dâ stuont mit wunderlicher wer.
op si suochten elliu her,

Digitized by Google

sine gaeben für die selben nôt
ze drîzec jâren niht ein brot (226. 15). —

Diese und die frühere, hinsichtlich der geographischen Lage bemerkte Verschiedenheit beider Institutionen glauben wir nun aber damit erklären zu können, dass Wolfram sich im Einzelnen treu an seine französische Vorlage hielt,[1]) und dass er der Theologie gegenüber seinen Standpunkt als Ritter wie als Dichter weder zu opfern brauchte, noch es zu thun gewillt war.

Denn was die Lage der Gralburg betrifft, so hatte Chrestien und die ganze französische Sage dieselbe bestimmt, und alle Namen, alle Verhältnisse in der Geschichte Parzivals sind so eng damit verbunden, dass, wie sehr auch Wolfram mit seiner Auffassung vom Grale über das ritterliche Königthum des Chrestien hinausging, er im Punkte der occidentalen Lage desselben unmöglich von seinem Gewährsmanne abweichen konnte. — Überdiess liegt ja gerade darin ein Reiz der Dichtung, dass uns der Schauplatz der Erzählung nicht zu ferne steht . . . .

Und wohl nichts anderes als eben wieder Rücksicht auf die künstlerische Wirkung seines Epos war es, welche unseren Dichter bestimmte sich in dem zweiten, minder unbedeutenden Punkte von der theologischen Anschauung seiner Zeit zu entfernen: darin nämlich, dass er sein Gralparadies nicht als Garten schilderte, sondern als eine Burg, welche dem kühnsten Phantome eines Ritters, dem Geschmacke seiner Zeitgenossen und dem eigenen völlig entsprach. Hat

[1]) vgl. A. Rochat, Germ. III. S. 81 fg. Birch a. a. O. S. 272 fg.

Digitized by Google

doch sogar der Pfaffe Lamprecht sein Paradies nach Ritters Wunsch und Willen hingestellt als Feste, mit Mauern umgeben, unbezwinglicher Art![1]) —

Erinnern wir uns überhaupt und ein für allemal an jene das Wesen unseres Dichters so bezeichnenden Worte:

schildes ambet ist mîn art:
swâ mîn ellen sî gespart,
swelhiu mich minnet umbe sanc,
sô dunket mich ir witze kranc.
ob ich guotes wîbes minne ger,
mag ich mit schilde und ouch mit sper
verdienen niht ir minne solt,
al dar nâch si sie mir holt (P. 115. 11).

[1]) **Lamprechts Paradies** muss im Oriente gelegen sein. Der Weg dahin scheint bald gefunden; doch wurden da die Helden *genôtet unde gequelet* (6677), geriethen in *vil michil arbeit* (6533 u. ö.) und *manige grôze nôt* (6668)! — Erst musste die Schaar *ubir berg unde tal* | *unde manigen stîch smal,* | . . . *mûste sturmen* | *mit freislîchen wurmen* | *unde mit den tieren* (6538). Dass sie *dâ genas* | *daz was gotis wunder* (6547). — Dann *liden si manigen sturm hart* | *von starken gewidere* (6553), so dass sich Alexander weit weg wünschte und nie mehr wiederkehren wollte (6561 fg.); *wande si liden ungemach* | *beide nacht unde tach* | *von dunre unde von blicke* (6568). — *Dar nâh in curzen stunden* | *quâmen si an eine flûme* | *grôz unde gerûme,* | *di was Eufrâtes genant* (6577) und kam, wie die Einwohner berichteten, aus dem Paradiese. Darauf schiffen sie sich ein, haben aber ihre liebe Noth wider den reissenden Strom zu fahren; und neuerdings Stürme, Donner und Blitz; Regen, Hagel und Schnee: *dô rou in, daz si lebeten* (6627). — Endlich stehen sie vor dem Paradiese! Eine *hêrlîche* Mauer, breit und lang, umschliesst es. *Di mûre was vil hô,* | *gebûwit vil reine* | *von edelen gesteine.* | *lange si dô fuoren* | *bî der hôhen mûren* | *unde ne mohten nehein ende* | *an der steinwende* | *neren gevinden.* | *doh quam*

Digitized by Google

Diese wenigen Worte genügen, um uns über den Charakter Wolframs und seinen dichterischen Standpunkt zu belehren: sie lassen einestheils erkennen, wie sehr der Eschenbacher mit Stolz und Liebe seinem Stande zugethan war, und dass er selbst vor seiner Muse die Waffenrüstung nicht ablegte;[1]) sie deuten anderntheils auch das Verhältniss an, in dem sich W. gegenüber der Theologie befand: denn nicht denkbar ist es, dass wer so kräftig und so männlich dachte, so unverholen und geraden Sinnes sprach, jemals in mystische Grübeleien und jenen frömmelnden Ton verfiel, den Albrecht, der grosse Plagiator unseres

---

daz ingesinde | ubir lanc z'einer ture. | dâ riefen si lange fure. | dô begunden si bôzen | slân unde stôzen | mit grôzem unsinne. (6703). Denn wie wollten sie dem P. etwas anhaben? Es war eine *veste* (6839), *sô vast, | daz si* (die darinnen wohnten) *ne vorhtent niht ein bast | uns noh alle di nu leben, | al wolden si dar zô streben* (6842), und überdiess: die Bewohner des P. *di beschirmet selbe got* (6848). — So fand sich endlich Alexander zum Rückzuge bewogen, der nicht minder mühevoll und gefährlich auszuführen war als der Hinweg. Viele der Helden kommen krank nach Hause. — In Wahrheit, das war eine *tumplîche herevart* (6552); Alexander hätte sich sollen berathen lassen, dass er *wider gote niht ne strebete* (6487)! —

[1]) Nicht mit Unrecht schreibt Ludw. Bock (W. v. E's. Bilder und Wörter für Freude und Leid, Strassburg 1879, S. 7): „Göthe bemerkt in seiner Besprechung der Hebel'schen Gedichte (XXIX, 419 str.), dass dieser alle Naturgegenstände in Landleute verwandele und auf die naivste und anmuthigste Weise das Universum durchaus verbauere. Dieser selbe Zug, der den Naturdichter characterisirt, tritt bei Wolfram allenthalben hervor; er verrittert durchaus das Universum."

Digitized by Google

Dichters anschlug; kein Zug in Wolframs Bilde, der im entferntesten an Klügelei und Gelehrtheit erinnerte! — Um also unseren Standpunkt von vorneherein zu kennzeichnen, so glauben wir, dass W. bei seinem Gralphantome das biblische Paradies wiedergab, welches der Glaube des Jahrhunderts annahm und so wie die gleichzeitige Theologie es schilderte; doch das geschah, weil er als Kind der Zeit ihre Grundsätze willig in sich aufnahm, weil er als Ritter die Lehren der Kirche verehrte und hoch hielt, und endlich weil kein Hinderniss vorlag, dass er als Dichter sie verwerthete, wann und insoferne es der Zweck der Dichtung mit sich brachte.

B.

Über die Beziehungen des ersten Menschen zum Paradiese

lehrt Thomas (S. I. p. q. CII. a. 4. c.):

1. *Factus est homo extra paradisum;*
2. *deinde in ipsum gratiâ Dei translatus est;*
3. *transferendus inde post vitam animalem in coelum.* —

Dasselbe ergibt sich bei Wolfram:

1. Titurel, der erste, der die Krone des Grales trug (501. 22 fg.), war nicht auf Munsalväsche geboren, sondern infolge göttlicher Berufung (Tit. 6) dahingekommen,[1]) und die ganze Gemeinde der Templeisen,

[1]) Ausdrücklich als Erbauer der Gralburg wird Titurel von Albrecht bezeichnet; aber auch Wolfram wird ihn dafür gehalten haben, wenigstens heisst es vom *toufnapf: Titurel het in mit kost erziuget sô* (816. 22).

Digitized by Google

wie sie ursprünglich durch Auswärtige sich gebildet, ergänzt sich immerfort durch Zuzug von Aussen:

si enphâhent kleiniu kinder dar
von hôher art und wol gevar (494. 5)
— man holt se in manegen landen (471. 9).

Eine Ausnahme hievon machen nur die Kinder des Gralkönige; sie sind auf Munsalväsche geboren, haben *die art ir geslehtes* (Tit. 53. ab, 4. d) und eben dadurch die Mitgenossenschaft am Grale ererbt.[1]) — Aber schon der Umstand, dass unter allen Templeisen, so lange sie auf Munsalväsche wohnen, allein der König sich verehelichen darf, weist darauf hin, dass

2. zum Grale wie in das Paradies im Allgemeinen nur derjenige gelangen kann, welchen besondere Gottesgnade von Aussen dahin beruft.

Nicht hohe Geburt noch persönliche Vollendetheit berechtigen an sich zum Grale; auch kein *ellen solde den grâl behaben* (479. 19), *kein strît möht in erwerben* (786. 9), nicht Glück und Zufall spielen mit ihm; sondern Gottesgnade allein verleiht diess höchste Gut der Erde:

jane mac den grâl nieman bejagn,
wan der ze himel ist sô bekant
daz er zem grâle sî benant.
(— wan der von gote ist dar benant, 786. 7 —)
des muoz ich vome grâle jehn:
ich weizz und hânz für wâr gesehn.
(Trevrezent, 468. 12.)

Nicht oft und nicht nachdrücklich genug glaubt der Dichter diese Eigenschaft des Grales betonen zu

[1]) *Et . . . [Adami] filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.* Thom. l. c.

Digitized by Google

können; immer wieder kommt er darauf zurück: wenn er das Streben eines Unberufenen nach dem Grale verurtheilt als *tumpheit* (468. 11),[1]) wenn er das selige Loos des Graldieners preist (781. 4) oder die Art ihrer Ernennung, welche durch Erscheinen einer Schrift am Grale — *daz epitafjum*, 781. 15 — erfolgt, ausführlicher schildert.[2])

Endlich heisst es

3. von den Dienern des hl. Grales:

. . . daz sint die erwelten,
immer salec hie unt dort; (Tit. 44. ab)

denn auch ihnen

. . . wirt ir lôn ze himel guot.
swenne in erstirbet hie daz lebn,
sô wirt in dort der wunsch gegebn (471. 12).

C.

Die Aufgabe des ersten Menschen im Paradiese besprechend (S. I. p. q. CII. a. 3) hält sich Thomas an das Wort der Bibel (Gen. II): *‚Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum‘* und meint,

[1]) so wie **Lamprecht** das Vorhaben Alexanders (Al. 6469, 6518 u. ö.).

[2]) *Die aber zem grâle sint benant,*
hoert wie die werdent bekant.
zende an des steines drum
von karacten ein epitafum
sagt sînen namen und sînen art,
swer dar tuon sol die saelden vart.
er si von meiden ode von knaben,
die schrift darf niemen danne schaben:
sô man den namen gelesen hât,
vor ir ougen si zergât (470. 21). vgl. 483. 19 fg.

Digitized by Google

man könne dasselbe mit Augustin (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 10) in doppelter Weise verstehen: *uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem; operaretur, inquam, iustificando ipsum . . . ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.* So mächtig habe sich am ersten Menschen Gottes Gnade geoffenbart, dass er in erster Linie nur um ihretwillen, nur allein sie zu geniessen, erschaffen scheint.

Vergleichen wir hiegegen den Zustand am Grale. Besondere Gottesgnade ist es, welche dem Gralritter schon bei seiner Berufung zu Theil ward (S. 34); die ihn, worauf wir unten ausführlicher zurückkommen, nährt und erhält in ungeschwächter Kraft und eines Zustandes theilhaft macht, welcher nach jeder Richtung als der denkbar schönste zu bezeichnen ist; *vor sündebaeren schanden* [*ist er*] *immer mêr behuot* (471. 10), und kämpft er *ins grâles dienste*, so wird der Gral ihn schützen (737. 27, 740. 19, 743. 13), ja noch ausserhalb des Gralgebietes, wohin die Pflicht ihn ruft, *hüet sîn . . der gotes segn* (494. 12). Kurz, von seiner Berufung zum Dienst des hl. Grales bis zu seiner Erhebung in den Himmel waltet eine besondere Gottesgnade über dem *saeligen* Templeisen, so dass in Wirklichkeit auch er geschaffen scheint, nicht so fast um selbstthätig einer menschlichen Aufgabe zu genügen, als vielmehr ein Gegenstand und Zeugniss göttlicher Erbarmungen zu sein. —

Es kann jedoch, fährt Thomas weiter (l. c.), das gedachte biblische Wort auch anders gedeutet und

Digitized by Google

in zweiter Linie dahin verstanden werden: *ut homo operaretur, et custodiret paradisum. — Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset iucunda propter experientiam virtutis naturae.*

Solch eine Thätigkeit aber hat auch Wolfram seinen Templeisen zugewiesen: wir denken an die Dienste, welche dem Grale seine schönen Dienerinnen leisten, und an das Mahl der geheiligten Schaar, das sich bei näherer Betrachtung unzweifelhaft als eine gottesdienstliche Handlung herausstellt;[1]) nicht minder ist es Aufgabe der Templeisen ihr Heiligthum zu bewachen und zu schirmen — und also gleicht die Aufgabe des Gralritters auch in jenem zweiten Sinne der des paradiesischen Menschen.

Doch nein; Thomas bemerkt (l. c.): *custodia . . illa non esset contra invasorem, sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret;* und dagegen steht die tugendfeste (S. 61) aber kampfgeübte, waffenstarrende Ritterschaft von Munsalväsche! . . . .

Indessen bringt jenes ‚*custodia non contra invasorem*' wohl nicht so fast einen Grundsatz als vielmehr eine Thatsache zum Ausdruck: weil ein *invasor* fehlte, galt die *custodia* nicht ihm; wäre er vorhanden gewesen, so konnte die Abwehr desselben sich mit dem Wesen des paradiesischen Zustandes vereinigen lassen — vorausgesetzt, dass sie ihm nicht

[1]) San-Marte, Ersch und Gruber, Encyklopaedie 77. Thl. s. v. Graal, S. 141 und Parz.-Stud. II. S. 246.

Digitized by Google

beschwerlich *(laboriosa)* war. — Also keine prinzipielle sondern eine rein zufällige Differenz, welche durch die geänderten Zeitverhältnisse, unter denen Munsalväsche entstand, verursacht worden war. Wir sehen ja, es stürmt der Heide wider Terre de salväsche (479. 13); Schastel marveille, das Werk der Nekromantie, erhebt sich in trotziger Nähe; vermessene Unkunde der Geheimnisse des hl. Grals begehrt denselben, Fehde besteht mit Artus' königlicher Tafelrunde. Das ist des Heiligthums umgebende Welt, und da nun tritt sie ein die *werlîchiu schar* (469. 1) der Templeisen und hat es

mit werlîcher kraft
erwert mit ir handen
der diet von al den landen (473. 6),

dass sie des Grals geheimnissvolle Würde nicht entweihte (vgl. Tit. 11. d, Parz. 250. 8, 443. 16, 503. 27, 792. 20). Kämpfen *durch den grâl (niht durch diu wîp)* (823. 26), *vil tjoste rîten, ins grâles dienste strîten* (819. 27), war eine durch die äusseren Verhältnisse bedingte und zugleich die hochwillkommene Thätigkeit des Templeisen: wie sich der Altgermane sein Walhalla, so mochte der christliche Ritter des Mittelalters sein Paradies nicht denken ohne Kampf, die Lust des Starken.

Noch eine andere, letzte Aufgabe der Gralritter, welche dem ersten Menschen nicht gesteckt war, erklärt sich aus den eben berührten, geänderten Umständen:

wirt iender hêrrenlôs ein lant,
erkent si dâ die gotes hant,

Digitized by Google

sô daz diu diet eins hêrren gert
vons grâles schar, die sint gewert.
dez müezn och si mit zühten pflegn:
sîn hüet aldâ der gotes segn (494. 7).

Ein Beispiel bietet Loherangrin. — Ebenso werden die Jungfrauen der geheiligten Schaar einem ihnen genehmen (Tit. 13. cd) Freier überlassen (P. 494. 14, Tit. 14 fg.) und glänzen dann durch Frauentugenden, dass man davon *noch saget in manegen landen* (Tit. 19. d). Fälle dieser Art sind Herzeloyde, Schoysiane und Repanse de Schoyen. — Auch die entsandten Ritter verheirathen sich (495. 11); und auf diese Weise ward der

sâmen . . ûz von Muntsalvâtsche
in die werlt . . gesaet, den die heilhaften nâmen;
und *swâ des selben sâmen hin wart brâht von dem lande,*
daz muose werden berhaft und in vil reht ein schûr
ûf die schande (Tit. 44. d, 45. ab).

Wie wenig nun diese, eine hilfbedürftige Menschheit beglückende Aufgabe der Graldiener mit dem Wesen des thomistischen Paradieses in grundsätzlichem Widerspruche war, erkennen wir aus folgenden Aussprüchen unseres Theologen: *Primus homo non tantum secundum corpus ad aliorum generationem, sed et secundum animam ad aliorum instructionem et gubernationem perfectus* [*est*] *institutus* (S. I. p. q. XCIV. a. 3. c.); und ferner: *Erat . . . primus homo sic dispositus, ut . . . . si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret* (S. I. p. q. XCV. a. 3. R.).

Digitized by Google

D.
Die Verfassung im Paradiese.

Wie im Paradiese Gott selbst mit den ersten Menschen verkehrte, ihnen Befehle und Verbot ertheilte, so geschah es am Grale: Gott ist der Urheber des *epitafjum*, welches am hl. Steine sichtbar wird, als die Genesung des Anfortas und ein Nachfolger für ihn in Aussicht gestellt (483. 20), als Parzival zum Könige ernannt (781. 15, 796. 18), und so oft nur irgend Jemand zur Mitgliedschaft am hl. Grale berufen (470. 21) wird. — Beide Institutionen zeigen also vorerst gewisse theokratische Grundlagen.

Was aber die menschliche Gewalt betrifft, die daneben besteht, so liegt es auf der Hand, dass die Durchführung jener erweiterten Aufgabe, welche den Graldienern gesteckt war, diesen eine strengere Verfassung nothwendig machte, als es je im Paradies der Fall gewesen wäre; gleichwohl stützt sich die herrschende Ordnung am Grale auf dieselben Grundsätze, welche im biblischen Paradiese diessbezüglich zur Anwendung gekommen sein würden.

Thomas lehrt nämlich, dass unter der Voraussetzung des Verbleibens und der Vermehrung der ersten Menschen im Paradiese unter ihnen sich ein patriarchalisches Verhältniss ausgebildet haben würde, das jeden Schatten von Despotie und Knechtschaft ausschloss;[1]) die Herrschaft, welche Einer im Paradiese

[1]) *Servitus, peccati poena esse debet: non igitur in statu innocentiae homo homini dominaretur dominio servituti opposito, licet supereminentiam scientiae et iustitiae habens alium ad proprium bonum eius dirigeret* (Thom. S. I. p. q. XCVI. a. 4. c.).

Digitized by Google

innehatte, beruhte auf dessen persönlichen Vorzügen und bezweckte nicht den Vortheil des Herrschenden sondern der Beherrschten;[1]) überhaupt könne von einem Herrscher im Paradiese nur insoferne gesprochen werden, als auch derjenige Anspruch hat auf diesen Namen, *qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos* (l. c. a. 4. R).

Gleichermassen ist die Verfassung am Grale zwar monarchisch, entsprechend dem politischen Ideale jener Zeit,[2]) doch weit entfernt von jeder Despotie. Der König hiess nicht Herr der Templeisen, sondern *des grâles hêrre* (Tit. 7. a), *hêrre übern grâl* (P. 474. 22); er war ein *schirmer . . über des grâles tougen* (480. 22), Vorkämpfer im Streit für das Heiligthum des Grales und die Wohlfahrt seiner Diener (Tit. 11. cd, · P. 787. 14), erkoren *durch schermens rât* (501. 25) *ze vogte dem grâl unts grâles schar* (478. 4).

Wie herzlich das Verhältniss zwischen Haupt und Gliedern sich gestaltet hatte, ersieht man u. A. aus

---

[1]) *Servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui* [ἕνεκα αὐτοῦ], *servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. . . . . Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset* (l. c. a. 4. R.).

[2]) Cf. Thom. S. I. IIae q. CV. a. 1. — *De regimine principum* lib. I. c. 2. — *Contra gentes* lib. 4. c. 76: „*Optimum regimen multitudinis est, ut regatur per unum, quod patet ex fine regiminis*“ etc.

Digitized by Google

der Abschiedsrede des greisen Titurel (Tit. 1—12), aus den Bemühungen der Ritter um Wiederherstellung der Gesundheit (480. 3 fg.), aus ihrer Trauer und Klage ob der fortdauernden Krankheit des Anfortas; ja schon der Name *bruoderschaft*, den die Gemeinde führt (470. 19, 473. 5)[1]), belehrt uns, wie wenig da von Knechtschaft und Ausbeutung des Einen zum Nutzen des Anderen die Rede gehen konnte.

Wenn aber die Erfüllung der Aufgabe, welche den Templeisen oblag, ein *officium dirigendi et gubernandi*, und zwar ein strengeres als im Bibelparadiese, nothwendig machte, so war derjenige, der dieses Amt versah, einerseits durch seine persönlichen Vorzüge hiezu vor Allen befähiget, andrerseits mit besonders hohen Verpflichtungen bedacht. — Mehrfach ist die Auszeichnung, welche dem König und den Seinigen vor den gemeinen Templeisen zu Theil ward; ich werde sie verzeichnen, nicht so fast im Interesse des eigentlichen Zweckes dieser Abhandlung als vielmehr zur Vervollständigung unseres Bildes vom Gralreiche.

Was also zunächst die Familie des Königs betrifft, so findet dieselbe in unserem Epos vor allen übrigen Templeisen die weitaus meiste Berücksichtigung. Ganz ausführlich wird uns die Geschichte Titurels und seiner Nachkommen erzählt (Tit. bes. 1—47, P. bes. 455. 17 fg., 477. 1 fg.); Jedes von ihnen

[1]) „In den Stellen 823. 25, 819. 26, 820. 14 bezeichnen *orden, ordenliche, gordent* dasselbe, und T. 6 las Titurel *al sîn orden*, sein Gesetz, seine Ordensregel am Gral." San-Marte, Parz.-Stud. II. 237.

Digitized by Google

erscheint klar und bestimmt gezeichnet, Jedem ist auf dem gewaltigen Bilde ein hervorragender Platz angewiesen, und ihre Beziehungen zu der Person und dem Geschicke Parzivals sind durchaus bedeutend, ja zum Theile sogar ausschlaggebend.[1]) — Da liesse sich nun freilich sagen, diese Bevorzugung sei eine rein subjektive — eine Forderung der Kunst; der Dichter nämlich, welcher seinen Helden nicht bloss zum Mitgliede sondern zum Könige des Grales ausersehen und ihm die Antwartschaft hierauf zunächst wegen seiner Abstammung von der kgl. Familie ertheilt hatte,[2]) war um dessentwillen genöthiget unser Interesse auf diese zu concentriren. Hingegen ist vielleicht schon darin, dass die Beispiele für die Erfüllung der weltbeglückenden Aufgabe der Graldiener ausschliesslich der Geschichte der Königsfamilie entnommen sind, und aber zweifelsohne in dem Umstande, dass beide Gralträgerinnen (Schoysiane und Repanse) derselben angehören, auch ein objektiver Vorzug der Familie des Titurel nicht zu verkennen.

Was sodann die Person des Königs selbst betrifft, so ist nicht nur unter den Gralgenossen (welche überhaupt wohl kein Privateigenthum besassen[3])) sondern soweit die Erde reicht, *niemen . . . sô rîche* (254. 28, 796. 22, 814. 20, wozu zu vgl. 328. 5, 735. 9), Niemand so mächtig (782. 18), noch *an saelde*

[1]) Vgl. meine Parz.-Stud. I. Heft, S. 11 fg.

[2]) . . . . *Herzeloyde bar,*
er was ouch ganerbe dar (333. 29).
Mit saelde ich gerbet hân den grâl (803. 13).

[3]) San-Marte, Parz.-Stud. II. 237.

Digitized by Google

ie [*sîn*] *genôz* (781. 30); er heisst *der freuden hêrre* (474. 8), *des wunsches hêrre* (616. 13) — „*wol dich des hôhen teiles, du krône menschen heiles!*“ (781. 13.)

Dass aber, wie ich oben bemerkte, an die Gewährung dieser höchsten Fülle vom Glück und Macht besonders strenge sittliche Forderungen geknüpft waren, wird sich im Allgemeinen weiter unten ergeben; im Besonderen zeigt sich diess hinsichtlich der Erlaubniss sich zu vermählen, welche auf Munsalväsche allein der König, sonst aber unter den Graldienern auch die hinwegberufenen Ritter und Jungfrauen besitzen.[1]) Da heisst es nämlich: ja,

der künec sol haben eine
ze rehte ein kônen reine (495. 9);
swelch grâles hêrre ab minne gert
anders dan diu schrift in wert,
der muoz ez komen ze arbeit
unt in siufzebaeriu herzeleit (478. 13).

[1]) Die hauptsächlichsten Gründe, welche mir dafür zu bestehen scheinen, dass der König und er allein am Grale verehelicht sein darf, sind vom objektiven Standpunkte folgende: Nach den uns bekannten Fällen der Succession ist es das Recht des regierenden Gralköniges, die Krone seinem Einziggeborenen zu übertragen (Titurel-Frimutel), oder unter mehreren Söhnen einen von der Gemeinde dazu bestimmen zu lassen (Frimutel-Anfortas). Auf diese Weise und auch, wie die Berufung von Herzeloydens Sohne zeigt, im Fall der Kinderlosigkeit des abtretenden Königs verbleibt die Krone den Titureliden. Dieses Vorrecht aber, welches dem Ahnherrn zweifelsohne schon mit seiner Berufung zugesprochen ward, erklärt die Ehe des jeweiligen Königes. — Dagegen würde bei Verheirathung sämmtlicher Graldiener und der dadurch bedingten Erblichkeit des Templeisenthums der Charakter desselben als individuell verliehener, besonderer

Digitized by Google

Auch aus der Rede des alten Titurel (Tit. 1—11) geht hervor, wie strenge Anforderungen des Grales *orden* bezüglich der gegebenen Befugniss stellte, und an dem Loose des Anfortas werden wir inne, wie genau es mit der Beachtung des Gebotes zu nehmen war.

E.

Was den Zustand des ersten Menschen im Paradiese betrifft,

so lehrt Thomas (S. I. p. q. CII. a. 2. ad IIum), derselbe sei

im Allgemeinen

ein der Doppelnatur des Menschen angepasster,[1]) seine geistigen und leiblichen Bedürfnisse völlig befriedigen-

---

Gottesgnade (S. 34) vernichtet, und Aufgabe und Wesen der *bruoderschaft* als solcher alterirt werden. — Auch fällt hier in Betracht, welch hohes Gewicht Wolfram u. s. Zeit auf die Würde der Jungfräulichkeit legte. (Vgl. P. 464. 23.) — Stellen wir uns aber auch auf den künstlerischen Standpunkt Wolframs! So sehr er, um die Macht der *minne* auf den Menschen zu veranschaulichen und das Interesse am Lebensgange unseres Helden zu erhöhen, genöthigt war, das Königthum des Grals mit der Ehe zu vereinbaren; ebenso unzweifelhaft gewiss sprachen ästhetische Rücksichten gegen die Verheirathung aller Graldiener: denke man sich Munsalväsche bevölkert von vierhundert kinderreichen Familien! —

[1]) Widersprechenden Ansichten gegenüber beruft sich Thomas auf Augustin (Super Genes. ad litt. lib. VIII., in princ.): *„Tres sunt de paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam.“* (Thom. S. I. p. q. CII. a. 1. contra.)

Digitized by Google

der gewesen: *Paradisus . . terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus.*

Ebenso ist *Munsalvaesche* sowohl der *wunsch ûf der erden* (254. 26) als auch *der sêle pardîs* (472. 2), und wer den Gral errungen, hat gleichzeitig

. . . der sêle ruowe erstriten
und des lîbes freude . . . erbiten (782. 29).

Im Besonderen

erfahren wir

a) was den Leib des ersten Menschen betrifft,

dass demselben

α) **Unsterblichkeit** verliehen war — unter der Bedingung: *si absque peccato perstitisset* (S. I. p. q. XCVII. a. 2. R.) und mit der Beschränkung: *ad determinatum tempus, non autem simpliciter* (l. c. q. XCVII. a. 4. c.).

Jene Bedingung erklärt sich daraus, dass die Gabe der Unsterblichkeit dem Leibe des ersten Menschen zukam nicht „*ex parte materiae*" noch „*ex parte formae*", sondern „*ex parte causae efficientis.*" — Der Schöpfer nämlich, der den Leib Adams so gebildet hatte, dass er aus sich allein der Auflösung unterworfen war, begabte den ersten Menschen mit einer übernatürlichen Kraft, vermöge deren er sich vor dem Tode bewahrte:[1]) die Gabe der Unsterblichkeit

[1]) *Dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus, vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus coeleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile.*

Digitized by Google

war demnach eine besondere göttliche Gnade[1]) und als solche durch die Fortdauer des göttlichen Wohlgefallens bedingt.

Vermöge dieser Gnade aber standen dem ersten Menschen nun auch die physischen Mittel zu Gebote, um sich vor leiblichem Tode zu bewahren; diese sind Speise und Trank und der Genuss des *lignum vitae*. Wie nämlich zwei Umstände den Verfall des Leibes herbeiführen: der durch die natürliche Lebenswärme bedingte Verlust der Säfte und die Kräfteabnahme bei zunehmendem Alter, so konnte der erste Mensch dem einen zersetzenden Elemente durch den Genuss der Früchte des Paradieses, dem anderen durch den des *lignum vitae* vorbeugen; letzteres hatte die Eigenschaft zu kräftigen. Doch konnte die demselben entströmende Kraft nicht eine unendliche sein — keinem Körper kommt eine solche zu; also konnte auch der Leib des ersten Menschen durch den Gebrauch des

---

Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam . . . . Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis . . . . Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset (l. c. q. XCII. a. 1. R).

[1]) *Corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum* (l. c. q. LXXVI. a. 5. ad Ium).

Digitized by Google

lignum vitae wohl bis zu einem gewissen Zeitpunkte, nicht aber für alle Zeit *(ad determinatum tempus, non autem simpliciter)* Lebenskraft und Fortdauer erhalten. War jener Zeitpunkt gekommen, so hatte entweder die Wiederholung des Genusses von *lignum vitae* oder die Versetzung des Menschen in das selige Jenseits stattzufinden (Thom. l. c. q. XCVII. a. 4. R). — Das letztere aber musste gemäss der obgedachten Bestimmung des Menschen (S. 33) in jedem Falle eintreten, daher sich die Beschränkung: *ad determinatum tempus* auch an und für sich erklärt.

Wiederholen wir kurz: Thomas lehrt: (1.) der erste Mensch sei unsterblich gewesen auch seinem Leibe nach; (2.) diese Unsterblichkeit war besondere Gottesgnade; (3.) er musste sich daher vor Allem von Sünde frei erhalten; (4.) auch brauchte er Speise und Trank, um den Verlust der Säfte und (5.) das *lignum vitae,* um die geschwundenen Kräfte zu ersetzen; (6.) damit das letztere in zureichendem Maasse geschah, war es nöthig den Gebrauch des *lignum vitae* zu wiederholen; (7.) doch würde auch so das Leben des ersten Menschen auf dieser Erde nicht ins Unendliche fortgedauert haben.

Vergleichen wir hiegegen die Verhältnisse auf Munsalväsche, so steht vor Allem fest, dass auch seinen Bewohnern die Gabe der Unsterblichkeit und zwar als eine besondere Gottesgnade verliehen war.[1])

---

[1]) Auch *di wâren gotiskint* des Paradieses **Lamprechts** geniessen diese Vergünstigung: ... *si leisten* [Gottes] *gebot: dar umbe hât er in gegeben daz unzegancliche leben.* Al. 6849.

Digitized by Google

1. Auf Munsalväsche kennt man den Tod nur so von Hörensagen:

Munsalvaesche ist niht gewent
daz iemen ir sô nâhe rite,
ezn waer der angestlîche strite,
ode der alsolhen wandel bôt,
als man vor dem walde heizet tôt (443. 16).

König Anfortas *muoz . . . âne sînen danc lebn und niht ersterben* (788. 28). —

2. Solches geschah aber nur aus besonderer Gottesgnade; denn der Gral (den wir ja für eine Verkörperung derselben halten müssen) war es, welcher den König gegen Forderung und Gewohnheit der Natur am Leben erhielt:

dô der künec den grâl gesach . . ., geschah es,
daz er niht sterben mohte,
wand im sterben dô niht dohte (480. 27);

dasselbe gilt für alle anderen Templeisen (vgl. 469. 14 fg.).

Was sodann die Mittel betrifft, deren sich der Graldiener zur Erhaltung seines leiblichen Lebens zu bedienen hatte, so scheint es, dass

3. seine Sündelosigkeit nicht dahin gerechnet wurde; Anfortas wenigstens hatte gesündiget und war nach der Satzung des biblischen Paradieses dem Tode verfallen. Hier zeigt sich also eine Differenz, deren Erörterung uns aber später beschäftigen soll.

Dagegen sind für den Templeisen zur Erhaltung seines Lebens dieselben physischen Mittel erfordert und geboten wie für den paradiesischen Menschen; nur dass auf Munsalväsche nicht verschied'ne Bäume, sondern der eine Gral alles Nöthige darbot — wie

Digitized by Google

ja überhaupt der Gral die Gesammterscheinung des Paradieses in sich schliesst.

Der Gral also besass und gewährte

4. *swaz guots ûf erden draehet*
von trinken unt von spîse
als den wunsch von pardise (470. 12):

da gab es *spîse wilde unde zam* (809. 26), *spîse warm, spîse kalt, spîse niwe unt dar zuo alt* (238. 15), *salssen, pfeffer, agraz* (238. 27) und namentlich *obz der art von pardîs*[1]) (244. 16); dann Getränke — *swaz [ieslîcher] trinkens kunde nennen* (239. 3): *met* und *wîn . . . môraz, sinôpel, clâret* (809. 27) u. a. Das alles gewährt der Gral in köstlicher Fülle: *swâ nâch [er] bôt die hant* (238. 13),

swâ nâch den napf ieslîcher bôt,
. . . daz mohter drinne erkennen
allez von des grâles kraft.
diu werde gesellesehaft
hete wirtschaft vome grâl (239. 2);
die pfrüende in gît des grâles kraft (470. 20).

(Vgl. 815. 21 u. ö.).

5. Ausserdem besitzt der Gral verjüngende, und die Kraft der Jugend erhaltende Gewalt. Jedem Templeisen genügt der blosse Anblick des hl. Steines, dass *sîn varwe im nimmer . . zergêt:*

[1]) Auch bei **Lamprecht** spielt das *obez* vom Paradies eine grosse Rolle; als die Helden den Euphrat hinauf fuhren, *dô sâhen si fliezen | dar în obiz unde loub, | daz vil sûzlichen rouch* (Al. 6611). Das Laub war gross und breit, die Einwohner deckten ihre Hütten damit; *des obizzis si wol genozzen* (6618). — Das Paradiesobst scheint überhaupt in grossem Rufe gestanden zu sein; im *Paradîse* eines rechten Frauenherzens, sagt Tristan (v. 18089), *da enist niht obezes inne | wan triuwe unde minne, | êr' unde wertlicher prîs.*

Digitized by Google

man muoz im sölher varwe jehn,
dâ mit [er] hât den stein gesehn,
ez sî magèt ode man,
als dô sîn bestiu zît huop an,
saeh ez den stein zwei hundert jâr,
im enwurde denne grâ sîn hâr.
selhe kraft dem menschen gît der stein,
daz im fleisch unde bein
jugent enphaeht al sunder twâl (469. 18).

Was also im Paradiese die fruchttragenden Bäume und was das *lignum vitae*, dasselbe gewährt dem Templeisen der hl. Gral: genährt von ihm, erhalten von ihm in Jugendfrische und blühender Gesundheit, ist er dem gemeinen Loose der Sterblichen entrückt.

6. Damit aber der Gral die letztgedachte, verjüngende Wirkung übe, ist es nothwendig, dass sein Anblick wiederholt stattfinde. Vom alten Titurel heisst es:

wand er den grâl so dicke siht:
dâ von mager ersterben niht (501. 29),

und nur dadurch,

daz sin dicke liezen sehn
den grâl und des grâles kraft (787. 6),

gelang es den Templeisen, ihrem Könige Anfortas das Leben zu fristen. — Dieser aber wäre lieber gestorben und hoffte sterben zu können, indem er seine Augen vor dem Grale verschloss; allein er vermochte es nur *etswenne gein vier tagn* (788. 23 fg.) und nicht länger, wogegen der Anblick des Grales je volle acht Tage am Leben erhielt:

swelhes tages [ieman] den stein gesiht,
die wochen mac [er] sterben niht,
diu aller schierst dar nâch gestêt (469. 15).

Digitized by Google

Daher die Bitte des Anfortas:

. . . wert mîn sehen an den grâl
siben naht und aht tage:
dâ mite ist wendec al mîn klage (795. 12)! —

Wir sehen also, die Bestimmung, dass der Anblick des Grales regelmässig wiederholt werden müsse, trifft zusammen mit dem, was Thomas über die *finita vis* des *lignum vitae* bemerkt: und schon hieraus dürfte, wie bei Thomas, gefolgert werden,

7. dass Unsterblichkeit den Graldienern nicht ins Unendliche sondern ebenfalls „*ad determinatum tempus*" verliehen war, eine Folgerung, die sich übrigens hier wie dort mit aller Bestimmtheit aus der obenerwähnten gemeingiltigen Ankündigung der Versetzung der Templeisen in das selige Jenseits ergibt.

Auf welche Weise nun diese Versetzung gedacht werden müsse, ist, nebenbei bemerkt, nicht abzusehen. Der Dichter redet einerseits vom Tode als von einer Sache, die auf Munsalväsche völlig unbekannt ist (443. 16) und sagt doch andrerseits: *swenne in* (den Templeisen) *erstirbet hie daz lebn etc.* (471. 13); das scheint ein Widerspruch. — Und freilich hielt es schwer sich nicht zu widersprechen: seine Graldiener kurzhin sterben zu lassen so wie gewöhnliche Menschenkinder, war ihrem idealen Zustande und den bekannten Wirkungen des Grals entgegen; sie ohne Weiteres mit Leib und Seele in den Himmel zu versetzen, hiess eine neue Kategorie von Himmelsbewohnern schaffen und sich hierin über die Theologie hinwegsetzen, was

Digitized by Google

Wolfram ohne wichtigere Gründe sicher unterliess. — Was war zu thun? . . .

Beinahe scheint es, als habe sich der Dichter damit behelfen wollen, dass er den Tod der Templeisen in der denkbar sanftesten Art: auf Grund einer gänzlichen Erschlaffung der Kräfte eintreten liess.

Diese Vorstellung steht ja fürs erste mit der lebenkräftigenden Wirkung des hl. Grales kaum im Widerspruche: der Gral für sich war, wie wir hören werden, von unversiegbarer Kraft; wenn also dessen ungeachtet sein Anblick immer wieder erneuert werden musste, so kann diess nur darin seinen Grund haben, dass die Empfänglichkeit des Menschen für seine Wirkung von Tag zu Tag in Abnahme gerieth; musste aber wegen dieser Begränztheit des Subjekts der Anblick des Grales jede Woche erneuert werden, so konnte bei einer unendlich häufigen Erneuerung desselben auch seine Wirkung nicht dieselbe bleiben, sondern wie die Empfänglichkeit des Menschen sich minderte von Tag zu Tag, so minderte sie sich auch von Woche zu Woche, von einem Anblicke des Grales zum andern, und endlich erlosch sie ganz.

Ferner ist da zu erwägen, dass uns die erhaltende und verjüngende Wirkung des Grales auf den Einzelnen ausdrücklich nur für 200 Jahre verbürgt ist (469. 23), und es von Titurel, dessen Alter zweifelsohne ein viel höheres war,[1]) heisst, dass er

[1]) Nach dem j. Titurel ist er über 500 J. alt, und lieber als Wolfram in direkten, augenfälligen Widerspruch mit seinen eigenen Worten (T. 469. 23) zu setzen, werden wir auch bei ihm eine ähnliche Annahme voraussetzen.

Digitized by Google

zwar *sîne varwe . . . nie verlôs* (501. 28), dabei aber [*bî liehtem vel*] *al grâ* (501. 21), *noch grâwer dan der tuft* (240. 30) und *von grôzem alter . . . der swache* (Tit. 12. ab), ja, endlich von unheilbarer Gelähmtheit (501. 27) befallen wurde. Wie anders nun können wir diesen Umstand mit den bekannten Wirkungen des hl. Steines, den er *sô dicke siht* (501. 29), in Einklang bringen, als indem wir annehmen, dass Titurel im fortschreitenden Alter an Empfänglichkeit für die Wirkungen des Grales eingebüsst habe, dadurch seiner Kräfte allmählich verlustig und so dem Tod durch gänzliche Entkräftung entgegenging?

Ziehen wir endlich die uns bekannten Todfälle von Angehörigen der Gralgemeinde in Betracht, so ist gewiss, das Schoysianens (Tit. 19. b), Herzeloydens (476. 12 fg.), Lybbeals (473. 25 fg.) Tod auf irgend eine gewöhnliche Art erfolgt sei, indem sie alle von dem Grale, der seine bedeutendsten Wirkungen nur in unmittelbarer Nähe zu äussern pflegt, entfernt starben; ebenso mögen wir von Frimutel denken, er habe verwundet und weit weg von Munsalväsche den Anblick des hl. Steines nicht mehr erreichen können. Nun wird denn aber doch nicht jeder Graldiener sich erst vom Gral haben entfernen müssen, damit, was jedem bevorstand, seine Versetzung ins selige Jenseits vor sich gehen konnte? Und wenn wir diese sonderbare Annahme gelten lassen wollen, wie mag dann Titurel ersterben, der längst schon Schild und Speer hat lassen müssen

Digitized by Google

(T. 1. cd, 8. d)? . . Und wie die Frauen, die sich nicht verehlichen? . .

Nein, darüber kann kein Zweifel herrschen: es muss am Grale selbst irgend eine todesähnliche Erscheinung gegeben haben — nur aber eine solche, welche einerseits für die Lostrennung und Versetzung der Seelen ins Jenseits die Veranlassung bildete, andrerseits mit den Wirkungen des Grales vereinbar war. — Lässt sich nun eine derartige Erscheinung überhaupt denken, so war es, glauben wir, keine andere als die gänzliche Erschlaffung aller Kräfte; denn diese wäre allenfalls noch mit den Wirkungen des Grales zu vereinbaren. Nur muss dabei auch angenommen werden, dass unserem Dichter Erschlaffung bis zum Tode nicht als Tod wie jeder andere erschienen sei, — und ob sich diese Annahme empfiehlt, ist allerdings fraglich; ja, wir werden uns gefasst halten müssen, unsere ganze Erklärung umsonst gegeben zu haben!

Wie aber stellt sich dann die Sache? Nun, ich dächte so: Entweder hat sich Wolfram bemüht in der fatalen Lage einen Ausweg zu finden, und dann gelang es ihm übel; oder er hat die Sache auf sich beruhen lassen, und dann war es das Beste, was er that; denn sie berührte ihn nicht weiter. Ihm war darum zu thun seinen Helden auf den Höhepunkt des Lebens zu bringen, sein Sterben lag ihm ferne; er statuirte für seine Templeisen das Prinzip der Unsterblichkeit, um sein Märlein zu endigen so gut es immer endigen kann — die praktische Durchführbarkeit des Prinzipes aber mag ihn

Digitized by Google

eben nicht gekümmert haben. Und was in diesem Falle kümmert sie uns?

That sie es aber, und erkannte Wolfram, wie doch etwa anzunehmen, die Undurchführbarkeit seines Grundsatzes der Unsterblichkeit, so wollen wir hieraus nur um so zuversichtlicher schliessen, dass es ihm bis ins Einzelne um eine getreue Nachbildung des theologischen Paradieses zu thun war; denn sie erfolgte, wie wir sehen, trotz alledem!

Wir sind jedoch anlässlich dieser Nebenfrage einer scheinbar wesentlichen Differenz gewahr geworden, welche zwischen dem körperlichen Zustande der Templeisen und dem des paradiesischen Menschen besteht; diesem nämlich ward

β) **Impassibilität** zu Theil, wogegen Titurel in seinem Alter *der swache* hiess nicht nur *von grôzem alter*, sondern auch (was wir hinzuzufügen unterliessen) *von siecheite ungemache* (Tit. 12 b): Titurel war krank geworden in seinem Alter! Und ja, Anfortas war es nicht minder, und die ganze Gemeinde in grossem Leide wehklagt mit ihm! — Wie vereinigen wir das mit den Verhältnissen des Paradieses? . . .

Hören wir zunächst Thomas; er schreibt darüber (S. I. p. q. XCVII. a. 2. R): [*Homo in statu innocentiae*] *erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.* — Sündelosigkeit war die Bedingung seiner Leidensunfähigkeit!

Digitized by Google

Und sehen wir uns nun die oberwähnten Fälle von Leiden am Gral des Näheren an. — Was zunächst Titurel betrifft, so hat seine *siecheit* wohl nicht eigentlich in einem Leiden, einem schmerzhaften Zustande, sondern in unheilbarer Gelähmtheit der Kräfte bestanden. Denn nichts anderes besagt die Schilderung von ihm, dem *aller schönsten alten man* (240. 27), als dass er *ein siechtuom heizet pôgrât treit . . , die leme helfelôs* (501. 26). — Auch oben haben wir diese Auffassung seines Zustandes mit einigem Anspruche auf Glaubwürdigkeit empfehlen dürfen.

Anders dagegen verhält es sich mit Anfortas.

Mit einem gelupten sper
wart er ze tjostieren wunt,
sô daz er nimmer mêr gesunt
wart . . . durch die heidruose sîn (479. 8)
er mac gerîten noch gegên,
der künec, noch geligen noch gestên:
er lent, âne sitzen,
mit siufzebaeren witzen (491. 1).

Eine *scharphe sûre nôt* (789. 21) ist's, die er leidet, ohne jemals Linderung zu verspüren von all den verschiedensten Heilmitteln, die man dagegen in Anwendung bringt (480. 3 fg. 789. 21 fg);

ez was worden wette
zwischen im und der vröude:
er lebte niht wan töude (230. 18);

und nur im Tode sieht er sein Heil, den er, ach, vergebens erfleht (787. 3, 795. 7 fg.)!

Wir erfahren aber den Grund der Krankheit des Anfortas;

sîn herzebaere nôt
. . hôchvart im ze lône bôt (472. 25),

Digitized by Google

hôchvart, die ihm in doppelter Hinsicht zur Last fiel: im Allgemeinen, weil er sich im Vollgefühle seiner *jugent* und *rîcheit* über Gebühr erhob:

sîn jugent unt sîn rîcheit
der werlde an im fuogte leit (472. 27);

und im Besonderen,

daz er gerte minne
ûzerhalp der kiusche sinne (472. 29).[1])

Denn *Amor*[2]) *was sîn krîe;* und

der ruoft ist zer dêmuot
. . niht volleclîchen guot (478. 30).

Anfortas' Leiden also ward herbeigeführt zur Strafe seiner *hôchvart*, jener selben Sünde, welche, wie wir unten auseinandersetzen, den Templeisen, und namentlich ihrem Könige, zuvörderst und vor allen anderen Sünden verboten war.

Und nun die Strafe ihres Königes fühlen alle Graldiener mit ihm: sie sind mit ihm *in jâmers nôt* gerathen (492. 22). — Das mag zunächst auf Rechnung der natürlichen *triuwe* zu setzen sein (*ir jâmers triuwe* 493. 13), welche jeden Fühlenden, der dieses Elend sah, zum Mitgefühle zwang, und deren Mangel an Parzival so herb getadelt und als Hinderniss seiner Mitgenossenschaft am Grale bezeichnet wurde; oder wir erklären den traurigen

---

[1]) Nach dieser Auffassung, welche, wenn man die vv. 472. 13—18 in Betracht zieht und vv. 473.1—5 mit den unmittelbar vorhergehenden verbinden will, sicher die allein berechtigte ist, ist nach *bôt* (472. 26) nicht Punkt (Lachmann, Bartsch) sondern Colon zu setzen.

[2]) Den Unterschied von rechter *minne* und *Amor* erörtert Wolfram P. 532.1 fg.

Digitized by Google

Zustand der Gralgemeinde — analog den Folgen der Erbsünde — als Rückwirkung des Zustandes ihres Oberhauptes, dem gegenüber sie sich in Solidarität befand[1]); endlich aber halte man im Auge, dass den Templeisen die Vertheidigung des Grales und die Übernahme aller damit verbundenen Mühen und Gefahren[2]) *für ir sünde* (468. 29, 492. 9) auferlegt ist; litten sie also körperliches Ungemach für Vergehungen, so war wohl auch ihr Seelenschmerz mitunter Folge und Sühne von Vergehungen.

Alles erwogen werden wir nun schwerlich irregehen, wenn wir die von Templeisen erfahrenen Leiden kurzhin auf Rechnung ihrer Sündhaftigkeit setzen, und glauben, dass was Thomas über die Impassibilität des ersten Menschen lehrt, auf die Graldiener nur darum keine Anwendung finde, weil die Bedingung eines solchen Zustandes, die Sündelosigkeit, bei ihnen nicht erfüllt war.

Damit haben wir nun aber einen Umstand berührt, welcher, so sehr er sich eignet, die eben beregte Differenz zu erklären, für sich selber eine noch tiefer gehende bedeutet und unserer Annahme das grösste Hinderniss entgegen zu setzen scheint: die Sündigkeit der Templeisen.

---

[1]) Man erinnere sich an Trevrezent, der für seinen Bruder Busse übt (480. 11) und an Sigune:

‚sol mich iht gevröun,
daz tuot ein dinc, ob in sîn töun
laezet, den vil trûrgen man.‘ 253. 19;

[2]) Vgl. 463. 6 fg., Lybbeals 473. 25.

Digitized by Google

Thomas nämlich, wenn er nun im Besondern

b) über den seelischen Zustand des ersten Menschen handelt, bemerkt hierüber vor Allem:

1. dass ihm zwar nicht unmöglich war zu sündigen, wohl aber möglich nicht zu sündigen: er besass die Gabe der *perseverantia,* insoferne wir darunter verstehen *quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono* (das ihm angeboren war), nicht aber als *continuationem quamdam virtutis sine interruptione; . . hoc modo Adam perseverantiam non habuit* (l. c. q. XCV. a. 3. ad IVum).

Wenn aber auch (wie sich schon hieraus ergibt) die ersten Menschen nicht *ex necessitate sed per liberum arbitrium* handelten und demgemäss (abgesehen von ihrer geschlechtlichen und sonstigen körperlichen Verschiedenheit) bei ihnen auch eine graduelle *diversitas secundum animam . . . et quantum ad iustitiam, et quantum ad scientiam* bestand (l. c. q. XCVI. a. 3. R.); so habe gleichwohl

2. der Paradiesbewohner irgendwie die ganze Fülle der Tugenden besessen: *aliqualiter*[1]) *omnes virtutes habuit* (l. c. XCV. a. 3. c.), und Thatsache sei es,

---

[1]) *aliqualiter: „Quaedam [virtutes] sunt quae de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiae . . . .; si . . imperfectio, quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, et non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena* (l. c. XCV. a. 3. R.).

Digitized by Google

3. dass jene Sünde, welche den Verlust des Paradieses nach sich zog, in ihrer Art die erste und einzige war, die da begangen wurde, ja begangen werden konnte: *non potuit homo in statu innocentiae venialiter peccare antequam peccaret mortaliter* (S. p. I. IIae q. LXXXIX, a. 3. c.)

Wie steht es nun aber hinsichtlich alles dessen am hl. Gral?

Wolfram sagt von seinen Templeisen

1. *vor sündebaeren schanden*
sint si immer mêr behuot (471. 10),

und hiernach kam gewissermaassen (wir kommen hierauf noch einmal zurück) dem Graldiener so wie dem ersten Menschen die Fähigkeit zu, sich nicht versündigen zu können. — Auch die verschiedenen Grade von Vollkommenheit werden da nicht gefehlt haben, wo

2. die Menge der Tugenden, welche allen Graldienern zur Übung obliegt, gewissen unter ihnen ganz besonders anempfohlen wird.

Da heisst es im Allgemeinen:

der grâl und des grâles kraft
verbietent valschlich geselleschaft (782. 25),

er wiegt so schwer,

daz in diu falschlîch menscheit
nimmer von der stat getreit (477. 16 fg.);

ganz besonders aber muss diejenige, *die sich der grâl tragen liez . . . valsches sich bewegn* und *wol muoser kiusche sîn bewart* (235. 26 fg.). — Überhaupt dürfen nur

. . meide phlegn
(des hât sich got gein im bewegn),

Digitized by Google

des grâls, dem si dâ dienden für.
der grâl ist mit hôher kür.
sô suln sîn rîter hüeten
mit kiuscheclîchen güeten (493. 19),

mit alsô kiuschlîcher zuht, als weiland Engel vom Himmel es gethan (454. 28); besonders aber der König, *des grâles hêrre, muoz sîn kiusche unde reine* (Tit. 7. a) und den Übrigen hierin voranleuchten. — Ferner *muoz [dâ] der rîter unt der kneht*
bewart sîn vor lôsheit.
diemüet ie hôchvart überstreit (473. 2),
und namentlich wieder dem Könige wird ans Herz gelegt:
ir müest aldâ vor hôchvart
mit senften willen sîn bewart (472. 13),
. . kêrt an diemuot iwern sin (798. 30),
und hütet euch vor *ungenuhte* (782. 22)! —

San-Marte[1]) erkennt in den genannten sittlichen Eigenschaften die Cardinaltugenden und ihr entsprechendes Gegentheil, und so viel wenigstens steht fest, dass die vom Gralritter geforderten Tugenden alle übrigen in sich schliessen und wir von dem, der sie besessen, sagen können: *Virtutes omnes habuit* — dasselbe, was es vom ersten Menschen heisst.

Ganz im Gegensatze nun aber zu dem, was Thomas 3. über die Sündelosigkeit und die theilweise (hinsichtlich des *peccatum veniale* bestehende) Sündeunfähigkeit des ersten Menschen bemerkt, steht, was wir in dieser Hinsicht von den Templeisen vernehmen: diese konnten sich versündigen, diese haben sich

[1]) Ersch und Gruber, Allg. Encyklopaedie 77. Thl. sub voce Graal.

Digitized by Google

versündiget, mehr oder minder, einmal und des öftern; war also Sünde denn kein Hinderniss der Theilnahme am hl. Gral? Sündhaftigkeit nicht unvereinbar mit dem erhabenen Charakter eines Graldieners? . . .

Es ist zur Lösung dieses Zweifels, mit welchem die Gleichheit des Grales mit dem Paradiese steht und fällt, vor Allem zu unterscheiden zwischen der einzig dastehenden[1]) Sünde des Anfortas und denjenigen Vergehungen, deren sich Trevrezent schuldig bekennt, und auf welche wir schliessen aus der obgedachten Bemerkung, dass, wenn die Gralritter bei Vertheidigung von Munsalväsche *kumbr . . . bejagent, für ir sünde si daz tragent* (468. 29), und die Bestimmung, ihr Leben dabei einzusetzen, *für sünde in dâ gegebn* (492. 9 fg.) sei.

Die letztere Art von Vergehungen betreffend steht fürs erste fest, dass sie durch irgendwelche Bussübung gesühnt werden konnten: das hoffte Trevrezent, und das besagen die Stellen 468. 29, 492. 9.

Hieraus ergibt sich aber zweitens, dass diese Fehler keine schweren, sondern, wie der Terminus der katholischen und mittelalterlichen Theologie lautet:

[1]) Denn wo steht, was San-Marte (P.-Stud. II. 241) behauptet, dass Frimutel sich in unerlaubten Minnedienst verstrickt hatte? — Auch was wir über die Vergehungen Trevrezents (458. 8 fg. 495. 15 fg.) wissen, ist durchaus nicht darnach angethan sie auf dieselbe Stufe mit Anfortas' Sünde zu setzen; wenn er weltlichen Kämpfen nachging und sich vom Grale hinwegstahl, so geschah das (in jugendlichem Übermuthe und) um *eins werden wibes tugent*, wogegen der Charakter *Orgelusens* mehr als zweifelhaft erscheint.

Digitized by Google

lässliche waren. Denn dass dafür eine zeitliche und körperliche Sühne möglich und genügend ist, das eben zeichnet das Wesen der lässlichen vor jeder schweren Sünde aus.[1]) Auch ist wohl jene hohe sittliche Vollkommenheit, welche von den Graldienern gefordert wird, nur dann zu denken, und jenes Wort: *vor sündebaeren schanden sint si immer mêr behuot* (471. 10) nur dann verständlich, wenn wir mit San-Marte[2]) dasselbe dahin auslegen, dass „die vom Gral berufenen Diener von allen Todsünden befreit" — oder sagen wir lieber: in solche Verhältnisse versetzt seien, in denen es ihnen ein Leichtes war sich von Todsünden völlig rein zu erhalten.[3])

---

[1]) Dass sie genügte ergibt sich aus der Verheissung der unmittelbar nach ihrem irdischen Dasein erfolgenden Versetzung der Gralritter in den Himmel. — Beiläufig bemerkt ist aber die Behauptung, Wolfram habe kein Fegefeuer angenommen, nur wieder ein Ausfluss der confessionellen Voreingenommenheit San-Marte's (Parz.-Stud. II. §. 51).

[2]) Ersch u. Gruber, Encykl. Thl. 77. S. 140.

[3]) Wir glauben also, dass sich W. in Übereinstimmung mit dem Wälschen Gast (herausgegeb. v. H. Rückert vv. 7705 fg.) befunden habe:

Dem êrsten manne wart gegeben
daz er möhte ân sîn müe leben
êwiclîchen, ob er wolde
sich bewarn als er solde:
im wart verlâzen zuo der stunde
diu maht daz er möht tuon sunde.
dâ wider gab uns got vür wâr,
daz wir mit müe suln dar,
und daz wir mugen sünden niht,
swenn unz ze komen dar geschiht —

wir haben alle Mühe recht zu thun.

Digitized by Google

Lässliche Sünden also und nur solche waren es, welche am Grale begangen zu werden pflegten; und wohl die Berührung mit der Aussenwelt, der sich die Templeisen behufs Erfüllung ihrer Aufgabe nicht ganz entziehen konnten, sowie der Umstand, dass ihr eigenes Gemüth vom Hange zu gewissen Sünden nicht völlig frei war (*jugent* als Verführerin! 472. 27, 495. 15), mochte die Veranlassung zu denselben bieten. — Wenn sich aber nun unser Dichter in Hinsicht sowohl auf diese Disposition als auch den Akt der lässlichen Sünde, die er am Grale zuliess, im Widerspruch befindet mit der thomistischen Lehre, so ist fürs erste zu erinnern an den später zu bezeichnenden Gesammtcharakter des hl. Grals; auch mochte es ihm vom künstlerischen Standpunkte wünschenswerth erscheinen, dass seine Ritter mit kleinen Mängeln und Fehlern behaftet waren: sie konnten dadurch an Lebenswärme und Naturwahrheit gewinnen; endlich aber handelt es sich hier um eine theologische Lehrmeinung, welche, wie mir von unterrichteter Seite bemerkt wird, andere mittelalterliche Theologen mit guten Gegengründen bestritten; so Duns Scotus († 1308), der berühmte Gründer der scotistischen (Franziskaner-) Schule,[1]) und Spätere.

Wenden wir uns nunmehr zur Sünde des Anfortas. Kein ähnlicher Fall ist uns in der Geschichte des hl. Grales überliefert; welches ist ihr Charakter?

[1]) Bonaventura (in II dist. 21. a. 3. q. 1) vertritt die Ansicht Thomas'; dieser selbst sagt a. a. O., dass seine Ansicht die allgemeine sei (*communiter ponitur*).

Digitized by Google

Wir haben oben gesehen, dass das Vergehen des Gralköniges als *hôchvart* und *unkiusche* bezeichnet wurde, Sünden, welche vor allen anderen an jedem Templeisen und insonderheit an ihrem Könige strenge verpönt waren; die Strafe, welche den Anfortas trifft, ist dem Vergehen angemessen, furchtbar gross und von langer Dauer[1]); die Abwendung derselben durch kein menschliches Mittel, durch kein Flehen zu keiner Zeit erreichbar: Gott ist es vorbehalten, durch sein Eingreifen in den natürlichen Lauf der Dinge (denn das war die Berufung Parzivals zum Grale) die Strafe aufzuheben, und auch dann geschieht es nur zum Theile, indem zwar die Genesung des Anfortas, gleichzeitig aber seine Enthebung vom königlichen Throne erfolgt. — Erwägt man dieses Alles, so kann wohl über den Charakter unserer Sünde nicht der geringste Zweifel obwalten: wir haben es mit einer schweren Sünde, mit einer „Todsünde" zu thun. Soviel steht ausser Frage.

Nun aber folgere man nicht, dass, weil diese Sünde nicht die Entfernung des Anfortas vom Grale nach sich zog, die Begehung einer Todsünde ohne Weiteres mit dem Charakter eines Graldieners vereinbar war! Keineswegs. Anfortas und jeder andere Templeise besass die Freiheit tödtlich zu sündigen

---

[1]) Die Krankheit des Anfortas dauerte viele Jahre; denn schon von der 2. Begegnung P.'s mit Sigunen, welche nach seinem ersten Besuche bei dem Kranken stattfand, bis zur 4. Begegnung mit ihr, welche alsbald nach der Gesundung des Königes geschah, verstrichen volle 5 Jahre. (Vgl. mein I. Heft, S. 53, Anmkg.)

Digitized by Google

— ebenso wie Adam im Paradiese; und der sündige Templeise durfte, allerdings im Gegensatze zu dem gefallenen Adam in seinem Paradiese verbleiben: vergleiche man nun aber den Zustand am Grale vor und nach der Sünde des Anfortas!

Welche Veränderung ist da vor sich gegangen! Wo blieb nach des Anfortas Sünde die gepriesene *saelde* des Gralköniges? Wo die der ganzen wehklagenden Schaar? In Wahrheit, Munsalväsche ist ein anderes geworden, es gleicht nicht einem Paradiese mehr; es gleicht nur dem verlorenen Paradiese, und Aufgabe Parzivals ist es, nicht allein den Gral für sich zu gewinnen, sondern auch denselben in seiner Ursprünglichkeit wiederherzustellen.

Dieses halte man im Auge: es kann uns ein für allemal für die Auffassung unseres Epos gute Dienste leisten und insbesondere nun den in Frage stehenden Punkt über die Sündigkeit der Templeisen erläutern: indem wir nämlich den Zustand auf Munsalväsche während des Anfortas Krankheit als Ausnahmezustand erkennen, zeigt es sich, dass eine schwere Sünde, wie diejenige, welche diesen verursachte, am Grale durchaus regelwidrig und unzulässig war, und dass hienach von einer grundsätzlichen Differenz zwischen der Fiktion Wolframs und dem theologischen Paradiese auch in diesem Punkte nicht die Rede sein könne.

Im Gegentheile; wenn wir des Anfortas Sünde, welche zunächst und vor Allem als *hôchvart* bezeichnet wird, vergleichen mit der ersten Sünde des Menschen, welcher ebenso der Stolz zu Grunde

Digitized by Google

lag,[1]) und ferner in Betracht ziehen die bittern Folgen dieser und jener Sünde, so möchte sich daraus ein neuer Anhaltspunkt für unsere Behauptung ergeben. Indessen stehen uns zur Erhärtung derselben schwerer wiegende Argumente zu Gebote, und ich wünschte nicht die Vorführung derselben über Gebühr zu verzögern.

Fassen wir aber vorerst das über Wolframs Verhältniss zum hl. Thomas Gesagte kurz zusammen mit genauer Auseinanderhaltung dessen, worin sich ihre Vorstellungen von Gral und Paradies begegnen, und worin sie von einander abweichen.

Der Zustand des ersten Menschen sowohl als des Templeisen ist der denkbar glücklichste hienieden, in Hinsicht auf ihr körperliches wie nicht minder auf ihr seelisches Befinden. Gottes besondere Gnade waltet über ihnen. Weit weg von jeder menschlichen Wohnstätte, unbekannt und unzugänglich Allen, ist ihr Aufenthaltsort. Von Aussen her sind sie dahin versetzt und leben da in schönster Gemeinschaft, unter Gottes Augenmerke väterlich regiert. Um die Bedürfnisse des gemeinen Lebens sorgen sie nicht: Speise und Trank und jeglicher Bedarf wird ihnen ohne Weiteres zu Theil. *Lignum vitae* und der Gral bewirken, wiederholt gebraucht, die ungeschwächte Fortdauer ihrer Jugendkraft und ihres Lebens, welches ihnen nie entschwindet, sondern nur irgend einmal in das himmlische Dasein übergeht. Ihre Aufgabe hienieden ist es, des Himmels reiche Gnaden zu geniessen und ihre Glückseligkeit sich zu bewahren.

---

[1]) *Primum peccatum primi hominis fuit superbia.* Thom. S. II. p. II. q. 163. a. 1. c.

Digitized by Google

Das geschieht, indem sie aller Tugenden pflegen und sich vor Sünde, namentlich der schweren sorglich hüten, was ihnen auch ein Leichtes ist; Todsünde bringt sie um all ihr Glück. — Soweit die Übereinstimmung des Grales mit dem Paradiese.

Aber der Gral ist in den Occident versetzt, zu einer Burg gestaltet, mit Rittern und Edelfräulein bevölkert; und der Gral entstand unter Verhältnissen, in denen eine arme und verderbte Menschheit seine Umgebung bildet: daher einerseits der Kampf, andererseits moralische Hilfeleistung zu der erweiterten Aufgabe der Graldiener zählt, welche zu erfüllen ein förmliches Königthum nothwendig schien. — Diess die Differenzen beider Institute, welche wir berührt und einiger Beachtung werth gefunden haben.

Anzufügen bleibt, dass auch in anderen Punkten, zu deren Erörterung sich keine Gelegenheit ergab, das thomistische Paradies gegenüber dem Grale keine Verschiedenheit von irgend einem Belange aufweist, es wäre denn, dass, was bei Wolfram nicht nachzuweisen ist,[1]) Thomas ein sehr grosses Gewicht auf die

[1]) Allerdings aber heisst es vom ersten Menschen:

Unser vater Adâm,
die kunst er von gote nam,
er gap allen dingen namn,
beidiu wilden unde zamn:
er rekant ouch iesliches art,
dar zuo der sterne umbevart,
der siben plânêten,
waz die krefte hêten:
er rekant ouch aller würze maht,
und was ieslicher was geslaht. (P. 518. 1.)

Digitized by Google

intellektuellen Vorzüge seiner Glückseligen legt (S. I. I. p. q. 94). Indessen erklärt sich dieser Umstand ohne Weiteres aus den Schlussworten dieser Abhandlung.

Um aber nunmehr die Bedeutung des Gesagten für unsere These zu erkennen und gewissermaassen zu erproben, fingiren wir: Wolfram habe die Summa des hl. Thomas gekannt und die das Paradies und den Zustand des ersten Menschen im Paradiese behandelnden Abschnitte genau durchlesen und in sich aufgenommen; ein Mäzenat habe für sich und seinen Hof die poetische Gestaltung jener theologischen Vorstellungen gewünscht und habe Wolfram darum angegangen: — in welcher Weise nun wird unser Dichter diese Aufgabe gelöst haben? Wie mochte er einerseits alles Wesentliche der theologischen Lehrmeinung festhalten, andrerseits den Forderungen des Geschmackes seiner Zeit und seiner eigenen Individualität gerecht werden?

Die Antwort auf diese Frage wird, denke ich, zusammenfallen mit dem Resultate, das wir aus der bisherigen Vergleichung Wolframs mit dem hl. Thomas gewonnen zu haben glauben, und welches lautet: dass, wenn es unserem Dichter eigentlich darum zu thun gewesen wäre, ein zweites Bibelparadies zu schaffen, welches aber dem Geschmacke seiner Zeit und Individualität entsprach, er kein anderes, kein mit der theologischen Paradiesidee übereinstimmenderes schaffen konnte, als eben nur sein Munsalväsche, sein Königthum vom

Digitized by Google

hl. Gral; denn bei der grössten Übereinstimmung desselben mit dem Paradiese in allen wesentlichen Punkten erklären sich die an sich unbedeutenden Differenzen leicht aus der Geschmacksrichtung des Dichters und seiner Zeit.

Diess die Überzeugung, die wir unseren Theiles aus dem bisher Gesagten gewonnen haben. Indem wir aber hier derselben Ausdruck geben und bei einer guten Anzahl unserer Leser freundliche Aufnahme versprechen, sind wir davon entfernt, sie irgend Jemandem aufdrängen und zur Pflicht machen zu wollen; denn, wir gestehen: keine Logik verhält zu ihrer unbedingten Annahme, und manches Bedenken räth vielleicht noch davon ab.

So höre ich mir vor Allem einwenden, dass bei dieser Anschauung unserem Dichter allzuviele und so ganz besondere theologische Kenntnisse zugemuthet werden, dass wir ja nothwendig glauben müssten, er habe sich dieselben durch langes Studium in theologischen Büchern verschafft . . .

Es ist indessen wohl nicht schwer, diesem ersten Einwande zu begegnen. — Man erinnere sich, dass zur Zeit des Eschenbachers theologische Kenntnisse überhaupt viel mehr verbreitet und mehr Gemeingut Aller waren als heute, und dass in unserem Falle durchaus keine Hindernisse vorliegen, warum sich Wolfram seine besonderen Kenntnisse nicht durch das Studium eines theologischen Werkes oder durch den Unterricht eines Geistlichen angeeignet haben konnte. Denn wer in Gottesnamen von dem Märchen

Digitized by Google

nicht lassen will, dass W. weder lesen noch schreiben konnte[1]) — der ist ja doch gezwungen ihm einen Vorleser zu halten,[2]) damit er Kyots, Chrestiens und andere französische und so viele deutsche Gedichte erfahren konnte; und warum dann soll der Famulus nicht auch einmal ein Stück Theologie gelesen, oder wenn der Dichter kein Latein verstand, es ihm verdolmetscht haben?[3]) — Denke man sich die Sache wie man will, soviel wird man doch glauben müssen, dass W. sich die Kenntniss einer theologischen Lehrmeinung ebenso schwer und so leicht verschaffen konnte als die der französischen Quellen zu seinem Parzival und Willehalm!

Ein zweiter, mehr bedeutender und völlig berechtigter Einwand, der sich gegen unsere These erheben liesse, ist, dass eine Übereinstimmung von Vorstellungen, wie wir sie rücksichtlich des Grales und des Paradieses wahrgenommen, noch nicht auf Gleichheit

[1]) Vgl. darüber H. Holland, Gesch. d. ad. Dichtkunst in Baiern. 1862. S. 127 fg.

[2]) Vgl. Bartsch, W.s v. E. Parz. u. Tit. I. S. XI fg.

[3]) Wie sehr sich W. überhaupt um Theologie gekümmert, sieht man deutlich aus der Bekehrungsrede Trevrezents und insbesondere aus dem Passus über die neutralen Engel. Tr. bestimmte dieselben zur Hut des Grales: verwies sie aus dem Himmel, verstiess sie aber nicht in die Hölle. Diese Anschauung scheint vielfach verbreitet gewesen zu sein; auch Dante huldigte derselben, insoferne er neutrale Engel annahm und sie in die Vorhölle versetzte (Inf. III. 37 fg). Aber mit der Gerechtigkeit Gottes war die Annahme doch nicht vereinbar (vgl. Thom. S. I. I. p. q. 63) — so schien es später dem Dichter, und darum lässt er seinen Prediger einen förmlichen Widerruf leisten (P. 798. 6 fg).

Digitized by Google

der denselben zu Grunde liegenden Begriffe schliessen lasse. Wolfram war wie Thomas bemüht, sich eine Vorstellung von dem denkbar höchsten menschlichen Glücke zu bilden und zufällig — nein, wir dürfen sagen: bis zu einem gewissen Grade mit Nothwendigkeit ist es gekommen, dass beide Vorstellungen sich einander ähnlich sehen. Trotz dieser mehr äusserlichen Ähnlichkeit aber kann ihre Wesenheit doch sehr verschieden sein: hüben der Gral, drüben das Paradies — beides ähnliche Phantome, beides grundverschiedene Begriffe!

Wir anerkennen also die Bedeutung und die Berechtigung dieses Einwandes. Auch uns erscheint der Schluss: das Gralthum sei die treue Wiederholung des theologischen Paradieses insolange verfrüht, als wir nur am Einzelnen, am Werk der Phantasie und durch den Augenschein die Gleichheit beider Institutionen wahrgenommen haben; vielmehr erst durch die Feststellung der Begriffe, durch den Beweis der Gleichheit ihrer verstandesmässigen Grundlagen wird uns Gewissheit werden können; und diesen Beweis nun zu erbringen, diese Begriffe festzustellen, betrachten wir als unsere nächste, wichtigere Aufgabe.

F.

Grund und Wesenheit des paradiesischen Glückes.

Wir haben oben zur Charakteristik des Zustandes im Paradiese im Allgemeinen die Worte Thomas' beigebracht: *Paradisus terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus* — Worte, welche wie sie geschrieben und dort

Digitized by Google

von uns verwerthet wurden, zunächst nichts anderes besagen, als dass es der Seele des ersten Menschen wohl erging und ebenso auch seinem Leibe, jedem in seiner Art.

Aus anderen Stellen aber (und deren sind sehr viele) lässt sich erkennen, dass Thomas eben diese gleichmässige Befriedigung des Körpers und der Seele für das eigentliche **Wesen** des paradiesischen Glückes und für dasjenige hält, was jeglichem besonderen Gute als das allgemeine inhärirt; der **Grund** dieser Erscheinung aber sei kein anderer als die vollendete Harmonie der den Menschen bedingenden Faktoren.

Denn so lehrt Thomas über den Körper des ersten Menschen: dass er gebildet sei *ab artifice Deo in optima dispositione; non simpliciter, sed secundum quod congruit animae rationali et eius operibus* (S. I. I. p. q. 91. a. 3. c.); und von der Seele, dass sie ihrerseits ebenso geeignet war *ad corporis gubernationem et perfectionem* (l. c. q. 94. a. 2. c.). — Das Verhältniss aber des Körpers zur Seele sowie der Seele zu Gott tritt uns als das der Unterordnung entgegen, und eben dieser Unterordnung entspringe die sittliche Vollendetheit des ersten Menschen: *cum in Adam tempore innocentiae ratio fuerit Deo subiecta, et rationi inferiores vires,*[1])

[1]) „*sensualitas*" — das sinnliche im Gegensatze zum höheren Erkenntnissvermögen. — Vgl. Jungmann, J., das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Innsbruck. 1868. S. 20 u. ö.

Digitized by Google

aliqualiter omnes virtutes habuit (l. c. q. 95. a. 3. c.).[1]) Und nicht allein die sittliche, auch alle sonstige Vollendetheit des ersten Menschen hat in dieser Unterordnung der Faktoren ihren Grund, wie wir aus der Erklärung inne werden, welche Thomas dem Bibeltexte: ‚*Deus fecit hominem rectum*' (Eccles. VII, 30) angedeihen lässt: *erat . . haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus.* (S. I. I. p. q. 95. a. 1. R.)

Dabei fügt Thomas an (ib.): *Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae* — wir haben es also hier mit jener Unterordnung zu thun, welche den Factoren nach Maassgabe ihres Ranges natürlich war. Diese natürliche, gottgewollte Unterordnung aber ist ihre vollendete Harmonie, somit auch ihre Harmonie der wahre Grund des Glückes für den paradiesischen Menschen.

Werfen wir nun von diesem Gesichtspunkte einen Blick auf Munsalväsche.

Wir haben bisher zur Charakterisirung desselben ein Moment anzuführen unterlassen, welches von sämmtlichen Erklärern bemerkt und mit Recht hervorgehoben wird. Es ist der Umstand, dass „die geistliche Brüderschaft . . offenbar nach dem Vor-

[1]) Negativ: „*Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quod corpus animae et sensualitas rationi non perfecte subiicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiae statu non erat: propterea non potuit homo in statu innocentiae venialiter peccare antequam peccaret mortaliter* (S. I. II. p. q. 89. a. 3. c.).

Digitized by Google

bilde der geistlichen Ritterorden“[1]) und zwar zumeist des Templerordens[2]) gedacht ist; ja, es „bedarf nur . . einer übersichtlichen Zusammenstellung der Vergleichungspunkte des Gralkultus mit dem Tempelherrnorden, um die Meisterschaft des Dichters zu bewundern, wie treu, lebensfrisch und in sich abgerundet er [diess] Vorbild der wirklichen Welt in das Reich der Dichtung übertrug.“[3])

Über den Grund dieser Erscheinung sagt K. Reichel: „Nicht . . aus Hang zur Mystik stellt Wolfram die geistlichen Ritterorden in den Templeisen als Muster hin, weil er etwa ihre Geheimlehren bewundert hätte, sondern weil sich in diesen Ritterthum und christliches Streben durchdrungen hatte.“[4]) — „Bei diesen Orden [nämlich] ist . . die eigenthümliche Weise höchst merkwürdig, wie die Pflichten des Ritters, des Christen und des Mönches verkettet und in einander verschmolzen sind“;[5]) ihr ganzes Wesen besteht gleichsam „in christlicher Verschmelzung der entgegenstehendsten Eigenschaften der menschlichen Natur.“[6]) — In der That, darum allein war es unserem Dichter zu thun, im hl. Grale „die christliche Verklärung des Ritterdienstes, die ritterliche Verklärung des Gottesdienstes, die höhere Vereinigung des beschaulich-aszetischen

[1]) Bartsch, K., W.s v. E. Parz. u. Tit. I. XXV.

[2]) Haupt, Mor., Dess. Lebensbild von Belger, Chr., Anhang, S. 288. — Holland, H., a. a. O. S. 222.

[3]) San-Marte, Parz.-Stud. II. S. 248.

[4]) K. Reichel, Studien zu W.s Parzival, Wien 1858. S. 24.

[5]) Fr. v. Raumer, Gesch. der Hohenst. I. 299.

[6]) Schlegel, W., Gesch. d. Phil. Wien 1829. II. S. 147.

Digitized by Google

und thätig-kriegerischen Lebens,“[1]) d. h. die gleichmässige Wohlfahrt des Leibes und der Seele zu veranschaulichen; das war die Absicht des Dichters, war der Grund, wesshalb sich uns der Gral als „die Apotheose des geistlichen Ritterthums der Tempelherren“[1]) zu erkennen gibt!

Oft genug tritt uns diese Absicht W.s auch im Einzelnen entgegen. — Wir haben oben darauf hingewiesen, dass er sein Munsalväsche ebenso den *wunsch ûf der erden* wie *der sêle pardîs* nenne. Cundrie la sorziere spricht folgende Worte (— sie benachrichtiget Parzival von seiner Ernennung zum Gralkönige und beglückwünscht ihn hiezu in feuriger, beinahe überschwänglicher Rede; was Heiles aber immer sie dem sieggekrönten Helden verheissen mag, es scheint in diesen Worten zu gipfeln):

du hâst der sêle ruowe erstriten
und des libes freude (in sorge) erbiten (782. 29).

Gleichermaassen beschliesst der Dichter sein Werk; den Worten, mit denen er seine Aufgabe für beendet erklärt,

(Sîniu kint, sîn hôch geslehte
hân ich iu benennet rehte,
Parzivâls, den ich hân brâcht,
dar sîn doch saelde het erdâcht —)

fügt er gehobenen Tones an:

swes lebn sich sô verendet,
daz got niht wirt gepfendet
der sêle durch des lîbes schulde,
und der doch der werlde hulde
behalten kan mit werdekeit,
daz ist ein nützîu arbeit (827. 15)!

[1]) Gervinus, Gesch. d. d. Nat.-Lit., I. S. 386.

Digitized by Google

Schon aus der Stellung dieser Worte, nach welcher sie zunächst auf den Helden der Dichtung bezogen und als eine Seligpreisung seines Geschickes, im Weiteren aber als die Nutzanwendung für den Leser betrachtet werden müssen, ergibt sich ihre hohe Bedeutung und der besondere Nachdruck, den der Dichter auf sie legen wollte: sie bedeuten aber die Lösung jenes allgemeinen, die damalige Welt aufs tiefste bewegenden Räthsels, *wes man zer werlte solte leben*, indem man

. . . driu dinc erwurbe,
der keines niht verdurbe.
diu zwei sint êre und varnde guot,
daz dicke ein ander schaden tuot;
daz dritte ist gotes hulde,
der zweier übergulde;[1])

wer die Lösung dieses Räthsels fand

swer got und die werlt kan
behalten, derst ein saelic man![2])

— *saelic* Parzival, dass er die Lösung der Problems verwirklichte mit der Besitzergreifung vom hl. Gral!

Kein Zweifel also, jene gleichmässige Befriedigung der Kräfte, welche das Wesen des paradiesischen Glückes bildet, ist auch das **Wesen** des hochgepriesenen Zustandes auf Munsalväsche: darin war der erste Mensch, darin ist der Templeise selig zu preisen, dass ihre Seele sowohl als ihr Körper und jedes ohne Beeinträchtigung des anderen sich der Erfüllung ihres Wunsches erfreut.

---

[1]) Walther vd. Vogelw. Ausg. Pfeiffer, 81, I, 6.
[2]) Vrîdanc, Ausg. Grimm, 1. Aufl. S. 31, v. 18.

Digitized by Google

Dieselbe Übereinstimmung nun aber, welcher wir rücksichtlich der Wesensbestimmung ihres Ideales von Glück begegnen, herrscht zwischen Wolfram und dem hl. Thomas auch über den **Grund** desselben.

Fassen wir nur noch einmal jene Worte des Dichters, mit denen er epilogirt, ins Auge. Da geht die Rede von einem Zwiespalt, welcher herrsche zwischen Gott und der Welt einerseits, *(got niht gepfendet — unt doch der werlde hulde)*, der Seele und dem Leibe andrerseits *(sêle durch des lîbes schulde)* [1]; da heisst es ferner, das Wesen alles wahren Glückes, insonderheit desjenigen am Grale, sei bedingt durch Schlichtung dieses Zwistes *(got die sêle* und dieser ohne *des lîbes schulde* [*mit werdekeit*] *der werlde hulde*), welche mit der Unterordnung der niederen Faktoren unter die höheren erfolgt: und darnach ist es offenbar, dass eben diese Unterordnung, d. i. die volle Harmonie der Kräfte der eigentliche Grund des Glücks auf Munsalväsche sei.

Nach dem Gesagten ist die Übereinstimmung des Dichters mit dem Theologen, seines Gralthumes mit dem Bibelparadiese auch in dem zuletzt berührten Punkte als gesichert zu betrachten, und der Schlusssatz unserer Vergleichung lautet: dass nicht nur darin, was wir als Werk der Phantasie bezeichnen können, sondern auch in Bezug auf

---

[1] *des libes prîs*
und doch der sêle pardîs (472. 1).

Digitized by Google

die verstandesmässige Auffassung und Begründung der Gral des Dichters und das Paradies der Theologie sich einander gleichen.

Damit dürfte sich zugleich die Überzeugung von der Richtigkeit unserer These überhaupt gebildet haben, und nur zu ihrer Festigung sei im Folgenden auch noch verwiesen auf des Dichters eigene hieherbezügliche Andeutungen. Diese Andeutungen aber lauten allerdings so bestimmt und führen wohl erwogen so sicher unserem Schlusse zu, dass wir der Frage zu begegnen fürchten, warum wir uns mit ihnen nicht bescheiden und erst noch lange Vergleiche mit Thomas und dem Pfaffen Lamprecht anstellen wollten? — Indessen war es nöthig, unserem Leser das Gesammtbild des Grales vorzuführen, was wir besser nicht zu thun verstanden als eben auf die gepflogene Art und Weise; auch schien uns die Berücksichtigung des Alexanderliedes für die Würdigung der Denkweise jener Zeit und für die nähere Erforschung von Beziehungen dieser Sage zur Graldichtung ebenso förderlich, wie namentlich die Vergleichung Wolframs mit Thomas von Aquin für die Erkenntniss des Verhältnisses unseres Dichters zur mittelalterlichen Theologie von Nutzen zu sein; endlich sind wir durch das Gesagte in die Lage versetzt, das Folgende ohne Breite und ohne jenen lästigen theologisirenden Ton vorbringen zu dürfen, welcher Unvorbereiteten gegenüber schwer zu vermeiden ist.

Digitized by Google

III.

Der Gral nach Wolframs eigenen Andeutungen.

A. Der Gral als Inbegriff alles Glückes.

Wenn man bedenkt, dass nach Wolfram der Gral die Fülle alles Glückes in sich schliesst und in dieser Eigenschaft zur ganzen übrigen Welt im schroffen Gegensatze steht; und weiter in Erwägung zieht, dass unser Dichter und seine Zeit das Unglück des gemeinen Lebens und den es bedingenden Zwiespalt zwischen Körper und Seele, Welt und Gott auf Rechnung der Sünde und Strafe des ersten Menschen setzt:[1]) so wird man **a priori** zu dem Schlusse gelangen: der Gral, welcher die thatsächliche Paralysirung der Folgen der Erbsünde in

[1]) Eva war es, *diu uns gap an daz ungemach,*
dazs ir schepfaere überhôrte
unt unser freude stôrte (463. 20);
Von Adâmes künne
huop sich riwe . . .
. . . diu sippe ist sünden wagen,
sô daz wir sünde müezen tragen (465. 1).
Sünde aber ist die unheilbringende Disharmonie, wie sich alsbald an Eva offenbarte (Willeh. 218. 6 fg.), an Kain (P. 464. 17) und seinen Schwestern (518. 25) und wir leider noch heute erfahren (467. 5).

Digitized by Google

sich begreift, bedeute nach Absicht des Dichters und in den Augen seiner Zeitgenossen nichts anderes als die Wiederherstellung des Zustandes vor der Sünde, d. h. das wiedererweckte adamitische Paradies.

Dieser Schluss setzt nur voraus, dass es unserem Dichter um logische Motivirung seines erträumten Glückszustandes zu thun war — eine Voraussetzung, deren Zulässigkeit kein Kenner Wolframs bestreiten mag, und deren Nothwendigkeit sich ohne Weiteres ergibt, wenn erst das Wesen des Grales nach des Dichters Andeutungen **a posteriori** bestimmt sein wird; diess bezwecken wir aber, indem wir nunmehr das Verhältniss zweier Sakramente, der Taufe und des Abendmahls zum Grale in Erwägung ziehen.

Das Sakrament der Taufe, *der touf*, ist vor Allem nöthig, um zur Kenntniss des Grales zu gelangen:

kein heidensch list möht uns gefrumn
ze künden umbes grâles art,
wie man sîner tougen innen wart (453. 20);[1])

Kyot, dem Provençalen,

. . half daz im der touf was bî:
anders waer diz maer noch unvernumn (453. 18).

Mehr noch ist *der touf* gefordert zur Besitznahme vom Gral. Seit die Engel ihn verlassen,

[1]) „Ein Widerspruch W.s, der erst behauptet hat, dass zuerst ein Heide (Flegetanis, 454. 17) vom Grale schrieb." Birch-H. Die Sage vom Gral. S. 251. Aber Flegetanis schrieb vor Christus (453. 28) und war ein *fisiôn* (453. 25), der als solcher ebenso wohl vom Grale, wie Plato und Sibylle (P. 465. 21, Willeh. 218. 13) von der Erlösung unterwiesen war.

Digitized by Google

muoz sîn pflegn getouftiu fruht (454. 27), kein Heide kann seiner auch nur ansichtig werden:

> . . . . *ist ez ein heidensch man,*
> *sô darf er des niht willen hân*
> *daz sîn ougn âns toufes kraft*
> *bejagen die geselleschaft*
> *daz si den grâl beschouwen:*
> *da ist hâmît für gehouwen* (813. 17).

So war es bei Feirefiz; *an den grâl was er ze sehen blint, ê der touf het in bedecket* (818. 20); aber Feirefiz lässt sich taufen, der Gral selber schafft Wasser in das Taufbecken (817. 4 fg.), und

> *sît wart im vor enblecket*
> *der grâl mit gesihte* (818. 22).[1])

‚*Touf*' hat nun freilich auch die weitere Bedeutung von Christenthum;[2]) doch handelt es sich am

---

[1]) Vgl. Thomas S. III. p. q. 80 a. 4 ad IVum: *Non baptizati peccant videndo Eucharistiam; non autem Christiani licet sint peccatores.*

[2]) ‚*Touf*' bedeutet zunächst das Sakrament der Taufe: Feirefiz *ime wazzer . . ze toufe gienc* (817. 23); dann das beim Taufakt verwendete Taufwasser (817. 6 fg.), wie es von Belakane heisst:

> *ir kiusche was ein reiner touf,*
> *und ouch der regen der si begôz,*
> *der wâc der von ir ougen flôz* (28. 14);

ferner des *toufes lêre* (107. 22), das Christenthum:

> *seht wie man kristen ê begêt*
> *ze Rôme, als uns der touf vergiht* (13. 26);

endlich soviel als die *getouften*, die Christenheit:

> *[ich] erkenne . . . ûf der erde*
> *bî toufe kein sô werde* (645. 29);

Kyburgs *minne den touf versnîdet* (Willeh. 30. 25), d. h. bringt viele Christen ums Leben.

Digitized by Google

Grale, wenigstens nach dem zuletzt Gesagten, nicht um dieses schlechthin, sondern eigentlich um das Sakrament der Taufe: das Sakrament als solches sei es, ohne welches Niemand des Grales ansichtig, geschweige denn desselben theilhaft werden könne.

Daraus ersieht man, dass der hl. Gral ein Moment enthalten müsse, wozu allein die Taufe befähigt; diese aber befähigt, wie die Theologie des Mittelalters lehrt, zur Theilnahme an den Früchten des Erlösungswerkes Christi; Vermittelung derselben ist die Wirkung der Taufe.

Und gehen wir weiter. Welches sind die Beziehungen des anderen Sakramentes, der Eucharistie zum Grale?

Man darf vermuthen, dass die Nahrung, welche Sigune (deren Leben *ein venje gar*, 435. 25) allwöchentlich durch die Gralbotin *vonme grâl* empfängt (438. 29), die Eucharistie gewesen sei.

Ganz zweifellos ist das feierliche Mahl der Graldiener „das nach dem Gralkultus begangene Sakrament des Abendmahles.“[1])

Die eigentlich wesenhafte Beziehung aber dieses Sakramentes zum hl. Gral besteht in Folgendem: (P. 469. 29 fg. heisst es:) eine weisse Taube, *durchliuhtec blanc*,[2]) bringt *alle karfrîtage ein kleine wîze oblât* vom Himmel herab auf

---

[1]) San-Marte, Parz.-Stud. II. S. 246 u. ö.

[2]) Warum versteht San-Marte (Parz.-Stud. II. 231) unter dieser Taube nur ein Symbol des hl. Geistes? Er selber heisst doch *ein durchliuhtec lieht* (466. 3) und — wozu da überhaupt ein Symbol?

Digitized by Google

den Stein, *genant grâl*, und belässt sie dort, und *dar an . . lît sîn* (des Steines) *hôhste kraft.*

Der *karfrîtac*, diese *heileclîche zît* (456. 7, 447. 14) ist schlechthin Gottes *helflîcher tac*[1]) — offenbar aus keinem anderen Grunde, als weil an diesem Tage *sîn getriuwiu mennischeit* (465. 9), Christus, *sîn werdeclîchez lebn mit tôt für unser schult gegebn* (448. 15); unter jener *oblât* aber haben wir ebenso bestimmt die Eucharistie zu verstehen,[2]) d. i. Christum selber, der, was 502. 18 von der Eucharistie gesagt wird, selber ist *daz hoeheste pfant daz ie für schult gesetzet wart:* — und darnach ist die *hôhste kraft*, welche der hl. Gral empfängt, am Tag, wo Christus sein Erlösungswerk vollendet und durch den Erlöser selbst empfängt, nichts anderes, als die Kraft — und die Äusserung

---

[1]) *ist hiut sîn helflîcher tac,*
sô helfe er, ob er helfen mac (451. 21.) —
Hieher gehört, dass Parzival an einem Charfreitage zu Trevrezent gelangt, der seine Bekehrung und damit die Verwirklichung seiner Wünsche herbeiführt.

[2]) San-Marte, Parz.-Stud. II. 231, 233, 246 u. ö. — „In der Queste du Graal heisst es: Joseph aber bedeckte den hl. Gral mit dem Tuche und begann die Messe zu feiern. Er nahm aus dem hl. Gefässe eine wie ein Brod gestaltete Hostie und in demselben Augenblick liess sich vom Himmel eine menschliche Gestalt, wie ein Kind, das Antlitz von lichtem Feuer brennend, auf das Brod nieder, und vor aller Augen nahm diess die Gestalt eines fleischlichen Menschen an. Und Joseph hob es empor und zeigte es lange; dann legte ers wieder ins hl. Gefäss.“ Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral etc. S. 49.

Digitized by Google

derselben nichts anderes, als die Frucht des Erlösungswerkes Christi, jene selbe Frucht, zu deren Vermittlung es der vom Gral geforderten Taufe bedarf.

Als Frucht nun aber des Erlösungstodes Christi bezeichnet Wolfram in Übereinstimmung mit der ganzen katholischen Theologie[1]) die Wiederherstellung der in Adam gefallenen Menschheit: ihre Befreiung von der ererbten wie persönlichen Sündenschuld, ihr Anrecht auf die ewigen Freuden des Jenseits (vgl. San-Marte, Parz.-Stud. II. Cap. II.): inwieferne also der Gral Frucht des Erlösungstodes Christi, insoferne ist er die Verwirklichung der durch Christus erfolgten Wiederherstellung der Menschheit, d. h. die Kirche Gottes auf Erden.

---

[1]) „Wie oft kehrt nicht bloss bei den hl. Vätern, sondern überhaupt bei allen Schriftstellern und auch in den kirchlichen Liturgien der Gedanke wieder, dass durch Christus in uns hergestellt werde, was durch Adam zerstört worden. Der hl. Augustin (De Gen. ad lit. 1. 6,24) spricht diess . . . aus, und der hl. Basilius (De spir. sto. c. 15) bezeugt es, indem er sagt, Christus sei gekommen, damit der Mensch jene Adoption, durch welche er einst zur göttlichen Kindschaft erhoben gewesen, wieder empfinge. Der hl. Geist, setzt er noch hinzu, führe uns in das Paradies zurück." Jos. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, 2. verbess. Aufl. Münster, Theissing. 1872.

Thomas (S. p. III. q. 49, a. 5. c.): *Cum per Christi passionem liberati fuerimus, non modo a peccato originali communi humanae naturae, quo ad culpam et poenam, sed etiam a peccatis propriis singulorum, per eam nobis aperta est ianua regni coelorum.* — Demgemäss nennt Wolfram die

Digitized by Google

Und so ist mit allem Rechte der Gral mehrfach[1]) bezeichnet worden: als Bild und Inbegriff der Kirche Christi. Nur ist diese Bezeichnung ungenügend und das Wesen des Grales nicht erschöpfend.

Der Gral bedeutet mehr. Am Grale ist die Wiederherstellung des ursprünglichen Menschen nicht nur in Bezug auf seine Seele und das Jenseits, wie diess in der Kirche der Fall ist, sondern auch in Hinsicht auf zeitliche und körperliche Verhältnisse erfolgt; und diess durch jene andere Kraft, welche wir uns neben der genannten *hôhsten kraft* des Grales zu denken haben, — durch die besondere Gottesgnade!

Wie nämlich — so müssen wir im Geiste des gläubigen Mittelalters sprechen — wie die Frucht des Erlösungstodes allen Menschen als allgemeine Gnade zu Theil wird, so ist was am Grale über diese

---

Eucharistie, das *sacramentum perfectum Dominicae passionis* (Thomas S. p. III. q. 73, a. 5. ad IIum), *ein brôt daz guot ist für der sêle tôt* (Willeh. 68. 7),
dâ mit diu sêle dîn sol komn
mit freuden für die Trinitât (Willeh. 65. 12);
und die Taufe, als wodurch uns die Frucht des Leidens Christi vermittelt wird, heisst *guot für ungemach* (P. 818. 2) und *unser schilt fürz hellefiur* (P. 453. 28).

[1]) z. B. „Der Gral, beschliessend und eröffnend das Centralmysterium des Glaubens, hat .... aus sich und seiner innewohnenden Fülle die ganze Kirche, als seine Hülle um sich her, in seinen schöpferischen Ausstrahlungen aufgebaut; und diese seine Kirche, der andere nur erweiterte Gral, wird in der Dichtung durch den Gralstempel ausgedrückt.“ J. v. Görres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, S. 57.

Digitized by Google

hinaus geboten wird, besondere Gottesgnade. Alle Christen, die ganze Kirche ward der Seele nach in den ursprünglichen Gnadenzustand zurückversetzt und theilhaft der Verheissung des glücklichsten Jenseits: das ist an und für sich die Frucht des Erlösungstodes; wenn hingegen der Graldiener auch dem Leibe nach und schon im Diesseits rehabilitirt erscheint, so vermochte diess nebst Christi Tod nur jene besondere Gottesgnade, die, wie wir oben (S. 34, 36 u. ö.) sahen, über Munsalväsche waltet und in der That als eine Wesensbedingung des Grales zu bezeichnen ist.

Zwei Kräfte also besitzt der Gral: erstlich die Kraft des Erlösungswerkes (als *hôhste kraft*), wodurch die Gottheit versöhnt wurde; zweitens eine besondere Gottesgnade, wodurch diese Versöhnung der Gottheit sich nach allen Richtungen und schon auf dieser Erde offenbart und verwirklichet: aus diesen beiden Kräften resultirt der Zustand am Grale. — Beide Kräfte aber sind unlöslich mit einander verbunden, bedingen sich wechselweise und können nicht anders als nur logisch getrennt werden. Denn nicht wirkt die eine neben[1]) oder gesondert von der

---

[1]) Auch nicht neben einander; denn wenn wir uns die Kräfte thatsächlich getrennt denken, so werden wir ja der Kraft des Erlösungswerkes die Wiederherstellung des Menschen in seelischer und überirdischer Beziehung zuschreiben; dagegen aber spricht 470. 11 fg., wonach die Kraft der *oblât* es ist,

dâ von der stein enphaehet
swaz guots úf erden draehet
von trinken und von spîse.

Digitized by Google

anderen, sondern die eine in der anderen: die Frucht des Erlösungstodes Christi, sie allein ist es, welche das ganze ungetheilte Wesen des Grales bildet; nur thut sie das nicht an und für sich, sondern in Kraft besonderer Gottesgnade. —

Aus dem zuletzt Gesagten erhellt, dass die Gesammterscheinung des hl. Grales zurückzuführen ist auf den Opfertod Christi, d. h. dass alle Zustände auf Munsalväsche eine Frucht desselben und solcher Gestalt Folgen der durch Christus bewirkten Wiederherstellung des Menschen sind.

Weil wir aber — und nun vergegenwärtige man sich das oben entworfene Bild des Gralthums gegenüber dem Bibelparadiese — weil wir in dem Zustande der Templeisen nach jeder Richtung und in jedem wesentlichen Punkte den Zustand des paradiesischen Menschen erkennen (vgl. S. 68); so hat die durch Christus bewirkte Wiederherstellung der von Gott besonders begnadeten Templeisen in nichts Anderem bestanden als in der Wiedereinsetzung derselben in den paradiesischen Zustand, und ist der Gral nicht anders zu bezeichnen denn als das durch Christi Opfertod und eine besondere Gottesgnade wiedererweckte Paradies der Bibel. —

B. Wolfram über den Gralstein als solchen.

Es wird sich aber hier die Frage erheben, was denn das Wesen des Gralsteines als solchen sei, dass sich die Eucharistie und überdiess noch eine besondere Gottesgnade mit ihm vereinigen wollte.

Digitized by Google

Mit der Bestimmung des Materiales ist für diese Frage natürlich nichts gethan; auch sind wir ja der Ansicht, dass uns ein *lapis erilis* unbestimmter und unbestimmbarer Art vorliege. (Vgl. S. 13.)

Ebenso wenig kann die dem Mittelalter und insbesondere unserem Dichter so geläufige (vgl. P. 743. 5, 792. 1) Vorstellung, dass gewissen Steinen eine magische Kraft innewohne, die gedachten Beziehungen der Gottheit zu dem Gralsteine erklären.

Aber Wolfram erzählt uns, dass derjenige, welcher zuerst vom Gralsteine berichtete, über das Wesen desselben *inme gestirne las;* dass er vor Christus lebte, ein *fisiôn* und vaterhalb ein Heide, mutterhalb Jude und als solcher *geborn von Salmôn* war (453. 23 fg.); und mit diesen Umständen würde die Vermuthung sich vertragen, dass der Gralstein ein sinnenfälliges Zeichen des göttlichen Rathschlusses der Erlösung war, welche ja im Himmel beschlossen, durch den Spross aus Davids Stamme ausgeführt, Juden so wie Heiden gemeinsam zu Theil, endlich (und zwar allein unter allen christlichen Geheimnissen!) auch von Plato und der Sibylle vorhergesehen wurde (465. 21 fg.).

In der That auch eignet sich der Stein als solcher, rücksichtlich seiner Festigkeit und Dauer, zum Symbole eines göttlichen Rathschlusses, insbesondere desjenigen, welcher zugleich die Gründung der Kirche und die Menschwerdung Christi in sich begreift; denn diese wird von unserem Dichter wiederholt als *triuwe* bezeichnet (P. 113. 22, 448. 10, 465. 9), wofür ebenfalls der Stein (so wie das Wappenthier

Digitized by Google

des Grales, die Turteltaube) als beliebtes Symbol erscheint.[1])

Ziehen wir dann weiter in Betracht, was wir als erste Nachricht vom hl. Grale kennen: Engel,

di newederhalp gestuonden,
dô striten beguonden

---

[1]) „Stein, Sinnbild des Festen, Unumstösslichen in der Gründung der Kirche. Christus selbst nennt sich den Stein, den die Bauleute verworfen und der doch zum Eckstein geworden ist, auf welchen auch schon bei den Propheten hingewiesen wird." W. Menzel, Christl. Symbolik. Regensburg 1854 II. S. 408. — In einer Pergamenthandschrift des 14. Jhdts., die sich in der brixener Seminarbibliothek befindet und mir durch die Güte des Herrn Prof. Grissemann zur Verfügung gestellt wurde, heisst es im unmittelbaren Anschlusse an einen Pseudo-Chrysostomus *(De bestiarum naturis): Vultur in excelsis et in altis locis volat et dormit in praeruptis petris et in primis (?) templorum. Si hic in utero conceptus habet vadit in Judaeam et accipit lapidem cui nomen Eutocius (sc. Εὐτόκιος) et solet sedere super eum sicque parit sine dolore. Et tu homo si anima tua praegnans fuerit adversarii mali accipe lapidem intelligibilem interiorem Christum etc.* — „Da die Treue in Charakterfestigkeit besteht, so wählte das Mittelalter zu ihrem Bilde den Stein, vor Allem den härtesten Edelstein, den Diamant . . . Auch der Stein im Allgemeinen wird so verwendet." (Letzteres bei Engelhart 4355; vgl. Walther 141. 9 fg. Engelhart 6006.) K. Bartsch, Die deutsche Treue in Sage und Poesie. Vortrag. Leipzig, 1867. S. 17. — Die Turteltaube, das Gralwappen (P. 540. 26, 792. 25), erscheint als Bild der Treue: Wolfram P. 57. 10; ferner (ich verdanke diese Belege der Güte des Hrn. Prof. J. V. Zingerle) Flos 1476 ff. S. 50, Jeitteles Predigten S. 47, K. Rother 246, Megenberg, Buch der Natur, Königin von Frankreich von H. Büheler 27. 254.

Digitized by Google

Lucifer unt Trinitas,
swaz der selben engel was,
die edelen unt die werden
muosen ûf die erden
zuo dem selben steine (471. 15).[1])

Gott zürnte ihnen (471. 23) ob ihrer Neutralität und hat ihnen die Bewachung des Grals zur Strafe angewiesen und zwar, wie nicht anders anzunehmen ist, zu gleicher Zeit, als die empörerischen Engel gezüchtigt wurden, was nach Wolfram (463. 15) mit der Schöpfung des Menschen zusammenfiel.[2]) — Halten wir nun dagegen unsere Vermuthung, dass der Gralstein von Anfang an Symbol des Rathschlusses der Erlösung war, so werden wir fürs erste erklärlich finden, dass der Gral gerade um diese Zeit, um die Zeit der Schöpfung des Menschen seine Bedeutung äusserte; und werden zweitens die Bewachung des Grals als adäquate Strafe für das Vergehen jener Engel erkennen. Denn *hôchvart* und *nît* war die Sünde Lucifers und seines Anhanges (vgl. San-Marte, Parz.-Stud. II. S. 50 fg.), und dass sie dagegen nicht Stellung nahmen, fällt eben den Neutralen zur Last: hat sie also Gott zu ihrer adäquaten Strafe für diess Vergehen[3]) demüthigen

[1]) Es ist mir unverständlich, wie W. Wackernagel (Gesch. d. d. L. 2. Aufl. bes. v. E. Martin, 1879, I. S. 250) bei Wolfram und zwar im P. 471. 21 die Meinung (Albrechts u. A.) ausgesprochen findet, dass der Gral ein Edelstein sei, „der bei dem Sturze Lucifers aus dessen Krone gefallen".

[2]) Vgl. auch Vrîdanc 6, 3; Robert de Boron bei Birch a. a. O. S. 153.

[3]) Denn dass sie auf die Erde mussten, geschah, weil sie sich im Allgemeinen des Himmels unwürdig gemacht,

Digitized by Google

und in ihrer Verdemüthigung zugleich seine Allmacht fühlen lassen wollen, so konnte er es, indem er ihnen das Symbol der Menschwerdung zur Bewachung, d. h. das Geheimniss seiner Erniedrigung zur Anbetung überwies. — Ob Wolfram sich in diess Calcul vertiefte, lässt sich freilich nicht erweisen; doch hat die Meinung, worauf sich eine derartige Annahme kräftig stützen könnte, schon frühe bestanden, dass nämlich der Abfall der Engel dadurch veranlasst wurde, dass ihnen Gott das Geheimniss seiner Menschwerdung enthüllte und sie die Anbetung desselben verweigerten.[1])

Mit aller wünschenswerthen Bestimmtheit scheint sich unsere Auffassung des Gralsteines zu ergeben aus der Schilderung, welche Wolfram P. 469. 7 fg. von ihm entwirft.

Er heizet lapis erilis. (vgl. S. 13)
von des steines kraft der fênîs
verbrinnet, daz er zaschen wirt:
diu asche im aber leben birt.
sus rêrt der fênîs mûze sîn
unt gît dar nâch vil liehten schîn,

doch auch die Hölle nicht verdient hatten; was aber war die Strafe für ihr besonderes Vergehen, und dass sie *muosen ûf die erden zuo dem selben steine?*

[1]) *„Sunt, qui invidiam istam diaboli aliter intelligant. Nimirum existimant illum, cum a Deo didicisset humanam naturam ad consortium divinitatis assumendam esse, invidia commotum id iniquo animo tulisse.“* Petavius († 1652), De angelis l. III. c. II. — Schon „Lactantius sieht im Teufel den zweiten von Gott erschaffenen Geist, der aber aus Missgunst und Neid über den Vorgang des ersten Geistes, d. h. des Logos, Gottes des Sohnes, abtrünnig und böse geworden.“ San-Marte, Parz.-Stud. II. 49.

Digitized by Google

daz er schoene wirt als ê.
ouch wart nie menschen sô wê,
swelhes tages ez den stein gesiht,
die wochen mac ez sterben niht,
diu aller schierst dar nâch gestêt.

Wie verstehen wir diese Stelle?

Im Mittelalter bestand eine Vorstellung, (welche Büsching, Erzählungen I. 422, mittheilt) „wonach der Phönix ein Weibchen ist, drei eiskalte Eier legt, aus dem Thale Hebron den glühenden Stein Pierasiste in ihr Nest holt und daran verbrennt“ . . .[1]) Diese oder eine nahverwandte Sage muss unserem Dichter vorgeschwebt haben, als er die fragliche Stelle verfasste; denn in den anderen uns bekannten Phönixsagen fehlt die Verbindung des Vogels mit dem Steine.[2]) — Übersetzen wir nun aber wörtlich (469. 8—11): „Am Gralsteine verbrennt sich der Vogel Phönix und erstehet neu belebt aus seiner Asche“[3]) . . . . so wird sich doch die Frage erheben, wie denn der Gral, den Repanse *ûf einem grüenen achmardî* in Händen trug (235. 20), einen Verbrennungsprozess bewirken mochte? . . . Und wie der Vogel Phönix dazu kam, sich von ihm verbrennen zu lassen? . . . Nahm er ihn weg von Munsalväsche mit sich in sein Nest? Flog er dahin und liess sich nieder auf ihm? . . . Was hat überhaupt der brave Vogel an dem Grale zu thun?

---

[1]) W. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Leipzig 1870, I. S. 83.

[2]) Vgl. Menzel a. a. O., San-Marte, Parz.-Stud. II. 230.

[3]) In diesem Sinne übersetzen Simrock u. San-Marte.

Digitized by Google

Man sieht, eine wörtliche Übersetzung geht nicht an; versuchen wir nun aber jenes *fênîs* (469. 8) auf Christus zu beziehen: *ein fogil heizit fenix des pilide habet unser trehtin.*[1]) — Diese Auffassung des Phönix als Bildes Christi war dem ganzen Mittelalter geläufig und liegt uns hier (abgesehen von dem l. erilis) schon darum um so näher, weil unmittelbar nach der verjüngenden Wirkung des Grales (469. 8 — 28) die Verbindung desselben mit der Eucharistie zur Sprache kommt (468. 29) und gewiss auch die erwähnte verjüngende Kraft des Steines auf Rechnung dieses Sakramentes zu setzen ist . . .

Ich glaube nicht, dass man gegen diese Auffassung unserer Stelle etwas einwenden könne, wage vielmehr zu behaupten, dass sie überhaupt nur dann

---

[1]) *„wante er chût in dem euangelio. Ich habe gewalt minen lîp zelazîne. unte aue zenêmine. ander niemen nemag mir in genemen. umbe disiu wort waren ime die iuden erbolgen.“* — Von diesem Vogel heisst es weiter: er lebe in Indien und wenn er 500 J. alt sei, so fliege er in den Wald Libanus, nehme da Gewürz und baue sich damit ein Nest und lege dürres Holz zu; fliege auf zur Sonne und nehme von ihrem Feuer, entzünde das Nest und verbrenne sich darin; *„daz tût er allez in dem merzin. Dar nah wirdit er zeascun. so wirdit er indeme eristen tage zieineme wurme. An dem anderen tage wirdit er zeinem uogile. An dem dritten tage so wirdit er alsor ê was. Dirre uogil bezeichinit christ des fedrach sint uol mit dem sûzzen stanche niuwere unt alter êwo. er ist wolgelerit. unt ist meister in himilriche. want er wol bewarit unt ûbit niuwe unt alt êwa.“*

Physiologus, uon tieren unde uon fogilen. Massmanns Deutsche Gedichte des XII. Jhdts. III. S. 324 fg.

Digitized by Google

einen Sinn gebe, wenn wir jenes *fênîs* (469. 8) als Sinnbild Christi und diesem gleichbedeutend nehmen.

Wenn nun aber Christus es ist, der *von des steines kraft verbrinnet, daz er zaschen wirt: diu asche im aber leben birt* — was ist dann dieser Stein? Unmöglich etwas anderes als der Rathschluss der Erlösung (das Symbol derselben)! Denn nur in Kraft des göttlichen Rathschlusses der Erlösung ist Christus in den Tod gegangen und vom Tode wiedererstanden.[1])

Die Rückwirkung dieser, wie uns dünkt hinlänglich beglaubigten Auffassung des Gralsteines auf die Wesensbestimmung des Grales als des durch Christi Opfertod und eine besondere Gottesgnade wiedererweckten Bibelparadieses, leuchtet von selbst ein.

---

[1]) Mit dieser Auffassung des inneren Wesens des Gralsteines steht nicht im Widerspruche, was wir oben über die Möglichkeit bemerkten, dass derselbe der Alexanderdichtung L.s entlehnt sei. W. begnügte sich eben nicht mit dem gegebenen Phantome, sondern suchte ihm inneren Gehalt beizulegen und sein Dasein zu begründen. — Dasselbe kennzeichnet auch W.s Verhältniss zu den französischen Quellen: die Franzosen gefallen und begnügen sich die Existenz des Gralthums zu behaupten, W. vertieft und begründet sie. Darüber unten.

Digitized by Google

Schluss.

Es könnte aber das Bedenken erhoben werden, dass oder warum Wolfram sich nicht deutlicher ausgesprochen habe; denn wenn er allerdings einmal mit klaren Worten den Gral als die Verwirklichung des paradiesischen Ideals bezeichnet (so nämlich glauben wir jenes *‚den wunsch von pardîs'*, P. 235. 21, verstehen zu müssen), so hat er aber sonst nur andeutungsweise gesprochen . . .

Wenn indessen uns Späteren eine grössere Bestimmtheit des Dichters wünschenswerth erscheint, so darf doch dieser Umstand in keiner Weise ein Hinderniss für die Annahme der hier verfochtenen These bilden. — Erinnern wir uns nur, dass Wolfram auch über das Mahl der Templeisen und über die *wîze oblât*, deren Bedeutung wahrlich keinem Zweifel unterliegt, nicht minder unbestimmt gesprochen; das war nun eben seine Art (vgl. die bekannte Stelle im Tristan vv. 4663 fg.); auch lagen dem Verständnisse seiner Zeit dergleichen Dinge um sehr viel näher als dem des XIX. Jahrhunderts. — Dasselbe gilt von dem Charakter des Grales als wiedererweckten Bibelparadieses; ja, hierüber mochte Wolfram um so weniger besorgt sein, als das Verständniss für dasselbe sich mit einer gewissen Nothwendigkeit aus dem Verständnisse des ganzen Epos ergab, worauf er, wie natürlich, rechnete.

Digitized by Google

Suchen nur auch wir demselben näher zu kommen und vergegenwärtigen uns zu diesem Behufe Aufgabe und Standpunkt unseres Dichters! Wir werden dann begreiflich finden, dass es den Zeitgenossen Wolframs in der That ein Leichtes war den Charakter des Grales ohne Weiteres richtig zu erfassen, und werden — was unsere Mühe doppelt lohnt — zugleich das Resultat unserer Untersuchung in seiner Bedeutung für die Gesammtauffassung des Parzival würdigen und die Richtigkeit desselben einer neuerlichen Prüfung unterziehen können.

Wenn wir aber nun etwas weiter ausgreifen, als es auf den ersten Blick erfordert scheinen mag, so geschieht es in Erinnerung an einen Ausspruch Göthe's: „Wenig Deutsche und vielleicht nur wenige Menschen aller neuern Nationen haben Gefühl für ein ästhetisches Ganzes; sie loben und tadeln nur stellenweise, sie entzücken sich nur stellenweise." [1]) — Dieser Ausspruch hat sich wohl namentlich dem Parzival gegenüber erwahrt; oder wie anders als vornehmlich dadurch entstanden jene monströsen Willkürlichkeiten, deren sich manche seiner Erklärer schuldig machten,[2]) und die unbestrittene Thatsache, dass wir über seinen wahren Gehalt bis zur Stunde noch kein richtiges Gesammturtheil besitzen? . . .

---

[1]) W. Meisters Lehrjahre V. B. 4. Cap.

[2]) Sehr richtig hat H. Holland (Gesch. d. ad. Dichtk. in Baiern, 1862, S. 222) bemerkt: „Was den Sinn dieser Dichtung betrifft, so wurden der Reihe nach überreiche Erklärungsversuche aufgestellt. Symboliker und Mythologen

Digitized by Google

Aufgabe aller Kunst ist die Darstellung der Schönheit am Menschen, d. i. des Menschen in der Vollendung seines körperlich-geistigen Daseins.[1])

Doch finden die unzertrennlichen Wesensvermögen des menschlichen Geistes: Verstand und Wille nicht in allen Kunstwerken dieselbe gleichmässige Berücksichtigung, sondern je nach Verschiedenheit eines

---

erprobten daran ihren Witz, vergeudeten ihr Combinationstalent und überstürzten sich in abenteuerlichen Conjecturen, dass selbst der schwindelfreieste Beschauer unwillkürlich seine ruhige Fassung verlieren könnte. Während die Einen darinnen die ketzerische Praedestinationslehre witterten und die Andern wie Göschel die Lehre von der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ohne Werke, als einen Vorläufer der Reformation gefunden haben wollten; bezogen dagegen Vilmar und Sepp die Fabel auf die äussere Geschichte des Christenthums mit deren mystischem Gehalt, auf Johannis Schüssel, Abendmalkelch, Speer des Longinus; sie wagten so hohen Schwung, dass sie im Parzival selbst ein Bild des Erlösers, des Weltheilandes sehen. Die Dritten, die sonst an der rechten Stelle kein absonderlich feines Gehör verriethen, hörten hier plötzlich den Nachklang heidnischer Mythen. Alle aber erkannten die überaus grosse Schwierigkeit, den Grundgedanken des Gedichtes fest zu fassen, dazu aber auch ganz bescheidentlich den unvergleichlichen Werth ihrer eigenen Ideen. Unstreitig wurde in das Gedicht mehr hineingelegt, als der Dichter selbst im Sinne trug, der übrigens in mittelalterlicher Dialektik nicht unerfahren war, und mit ritterlicher Kühnheit sein theologisches Lehrgebäude sich zurecht geritten hatte."

[1]) Damit soll die künstlerische Berechtigung eines Landschaftsgemäldes nicht in Abrede gestellt sein — ebenso wenig wie die der Divina commedia; aber „wir wissen von keiner Welt als in Bezug auf den Menschen, und wir wollen keine Kunst, als die ein Abdruck dieses Bezugs ist." (Göthe.)

Digitized by Google

Zeitalters, welches den Künstler beeinflusst, wird nun die Vollendung des Verstandes, nun die des Willens eher vorausgesetzt als veranschaulichet, zuweilen aber ausschliesslich und an sich zum Gegenstande einer Dichtung erhoben.

So hat sich Faust in einer „Zeit der Meinung" (Fr. v. Schlegel) des menschlichen Verstandes, so Parzival in einer „Zeit der Gesinnung" des menschlichen Willens Vollendung zum Ziele gesetzt; jener ringt nach Wahrheit, dieser nach dem Guten; Wahr und Gut als solche bilden ausschliesslich das Formalobjekt der Strebethätigkeit beider Helden.[1])

Es spricht der Faust:

„O glücklich, wer noch hoffen kann,
Aus diesem Meer des Irrthums aufzutauchen."
. . . „Von Freud' ist nicht die Rede:
. . . Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschliessen."

Dagegen ist im Parzival von Befriedigung des Wissensdranges nicht die Rede, nachdem im Dogma jeder nothwendige Aufschluss unzweifelhaft gegeben

[1]) Man hat den Parzival typisch genannt für seine Zeit; er ist es in mehr als Einer Hinsicht, vornehmlich aber unter diesem allgemeinsten Gesichtspunkte. Denn nicht so fast nach Wahrheit, die es im Dogma besitzt, als vielmehr nach Ausbildung des Charakters und Befriedigung des Willensvermögens ist die allgemeine Tendenz des Mittelalters gerichtet. — Ebenso bezeichnend ist es für die Faustsage, dass sie im Zeitalter der Renaissance ihren Ursprung und mit dem Vordringen der Reformation ihre Verbreitung und Erweiterung gefunden; so hat auch Schelling den göthe'schen Faust charakterisiren können als „die innerste reinste Essenz unseres Zeitalters".

Digitized by Google

war; auf das tiefere Bedürfniss aber nach der Befriedigung des Willens durch den Besitz des höchsten Glückes (qua bonum) weist schon die ganze Naturanlage Parzivals hin.

Knabe noch und ganz Naturkind, in der Mutter zärtlichster Obhut, weiss Parzival von Sorgen nichts: *erne kunde niht gesorgen* (118. 14). Ein dunkles Sehnen nur regt sich in seiner Brust: das eingeborne, ungestillte Sehnen nach höchstem Glücke! — Er hört die Vöglein singen, ihres Sanges *süeze im ze herzen dranc: daz erstracte im sîniu brûstelîn* (118. 16); zur Mutter flüchtet er und weint ihr vor und kann nicht sagen, was ihm fehle:

ern kunde ez ir gesagen niht,
als kinden lihte noch geschiht (118. 21).

Wieder blickt er durch das Gezweige zu den gefiederten Sängern, zum blauen Himmel empor, und das kleine Herz droht ihm zu springen: *des twang in* ***art*** *und* ***sîn gelust*** (118. 28). — Erst spät wird er des Gegenstandes seiner Sehnsucht sich bewusst:

Mîn hôhstiu nôt ist umben grâl;
dâ nâch umb mîn selbes wîp:
... nâch den beiden sent sich ***mîn gelust*** (467. 26).[1])

So offenbart sich schon in jener Scene im Walde, in welcher Parzival uns zum erstenmale entgegentritt, die ganze Individualität des Helden und gleichwie

[1]) Ganz ähnlich Gahmuret (von welchem P. *sînen art* ererbt hat, 179. 24 u. ö.):

„mîn herze ... nâch hoehe strebet:
ine weiz war umbez alsus lebet,
daz mir swillet sus mîn winster brust.
ôwê war jaget mich mîn gelust.“ (9. 23)

Zweifelsohne spielt die Sage von St. Christoph herein. (13. 9 fg!)

Digitized by Google

in einer Ouverture der Gesammtinhalt des Epos. Denn diese Sehnsucht nach dem höchsten Glücke ist der Grundzug des Charakters und die Befriedigung derselben ist die Vollendung Parzivals — der Abschluss seiner Geschichte.

Um aber nun des Dichters Standpunkt, von welchem aus er an die Behandlung seiner Aufgabe ging, richtig zu würdigen, werfen wir einen flüchtigen Blick auf zwei andere Dichtungen seiner Zeit, in welchen sich die vorbesprochene Richtung derselben kaum minder deutlich zu erkennen gibt.

Da ist fürs erste Lamprechts Alexanderdichtung. Sie behandelt denselben Grundgedanken des menschlichen Strebens nach höchstem Glücke, thut es aber in verschiedener Weise: Alexander kann im Gegensatze zu Parzival des ersehnten Glückes nicht habhaft werden; an den Thoren des Paradieses wird er abgewiesen und wir, anstatt mit ihm uns über die Erreichung seines Zieles zu freuen, erfahren zum Schluss die hausbackene Lehre:

bewaret ûh von der giricheit,
wande si machet manige herzeleit (A. 7012). —

So aber lehrt den Pfaffen Lamprecht die Erfahrung, so spricht die nüchterne Alltagswelt: kein volles Glück gibt es auf Erden!

Dagegen ist es ein Vorrecht des Dichters, da wo die Wirklichkeit nicht ausreicht Ideale zu verwirklichen; und in dieser Hinsicht bietet Gottfried von Strassburg ein hervorragendes Beispiel.

Auch Gottfried steht unter dem eigensten Einflusse seiner Zeit, indem er seine Helden vorüber-

Digitized by Google

gehend in einen Zustand versetzt, welcher jeden ihrer Wünsche verwirklichte, jede Sehnsucht ihres Herzens stillte: er

gab in alles des den rât,
des man ze wunschlebene hât (Trist. 16849).

La fossiur' a la gent amant (16704) ist das verwirklichte Ideal für Liebende und — nach dem Tristan — die Summe alles Glückes überhaupt. — Der Dichter aber glaubt die Frage zu vernehmen, ob und inwieferne dieser Zustand in der von ihm geschilderten Weise möglich und wirklich sei; und dieser Frage begegnet er mit einer mystisch-romantischen Erklärung, welche am wenigsten geeignet ist unsere Zweifel zu zerstreuen, wohl aber sie als höchst unpassend erscheinen lässt: der Dichter ist es ja, dem wir gegenüber stehen, das sollten wir bedenken, und was er spricht hat ihm die Muse eingegeben! (Trist. 16811 fg.)

Während nun so der Pfaffe Lamprecht dem kühlen Verstand gerecht zu werden strebt, und Gottfried seiner Phantasie gehorcht, hat Wolfram zwischen beiden die Mitte gehalten — jene Mitte, welche ebenso dem Künstler frommt, als dem verständigen Wesen seiner Zeit entspricht und in der That die Vereinigung der beiden Richtungen: Scholastik und Romantik bedeutet.[1])

Wolfram nämlich gehorcht dem Willen seiner Muse, der Eingebung seiner Phantasie, indem er uns

[1]) „In Wolfram strebte das Romantische und Scholastische zur gegenseitigen Durchdringung." Rosenkranz, Gesch. d. d. Poesie im Mittelalter. Halle, 1830, S. 270.

Digitized by Google

auf Munsalväsche ein Zauberreich von unerhörtem Glücke vor Augen stellt; er fühlt sich aber auch gedrängt dem Leser über die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vorgestellten Rechenschaft zu geben durch dessen verstandesmässige Begründung, und zu diesem Zwecke betritt er das Gebiet der Theologie, weil und in wie weit es ihm die allgemeine religiöse Bildung seiner Zeit verstattet.

Ich lege Nachdruck auf die letzten Worte. Denn wenn allerdings der herrschende Glaube jener Zeit es war, welchen der Dichter zum Ausgangspunkte nahm und bei seinen Lesern voraussetzte, so dass wir in Wahrheit sagen können: ohne den Glauben des Mittelalters kein Parzival, und ohne Verständniss dieses Glaubens kein Verständniss des Parzival: so hat doch Wolfram in seinem gewaltigen Epos keineswegs eine poetische Darstellung christlicher Dogmen geben wollen wie etwa Dante Alighieri; diesen mag man den poetischen Theologen nennen, Wolfram dagegen ist durchaus nur der christliche Poet, der sich des Dogmas insoweit bedient, als es seiner Kunst frommt und der allgemeinen Bildung seiner Zeitgenossen angemessen erscheint.

Denn versetzen wir uns nun einen Augenblick zurück in die Denkweise des XIII. Jahrhunderts! — Auf den ersten Blick musste der geschilderte Glückszustand auf Munsalväsche erinnern an den des uns entrissenen Bibelparadieses: die Summe alles Glückes pflegte man verwirklichet zu sehen im Paradiese; es lebte fort in der Sage des Volkes, und die Theologie befasste sich umständlicher mit der

Digitized by Google

Bestimmung seines Wesens. — Eine flüchtige Andeutung aber, wie die Verbindung des Grales mit der Taufe und Eucharistie konnte genügen, um sofort auch die Möglichkeit des Bestandes eines solchen zweiten Paradieses glaublich zu machen; denn hat uns Christus nicht erlöst von Schuld und Strafe der Stammeltern, und so in uns wieder hergestellt, was uns durch Adam ist entrissen worden? — Wenn aber allerdings diese Wiederherstellung des Urzustandes auf Munsalväsche in viel höherem Maasse erfolgte, als es nach Lehre und Erfahrung im alltäglichen Leben der Fall ist; so kannte und glaubte man ja Legenden, nach welchen Heilige sich in wahrhaft paradiesischen Zuständen befanden: Thiere horchten und gehorchten ihnen, ihre Seelen schwebten in unaussprechlichen Wonnen, die körperliche Ernährung geschah, ohne daſs sie dafür sorgten u. dgl. Solches war eben besondere Gottesgnade, womit der Himmel seine Auserwählten betheilt; und warum nun, konnte man sich fragen, soll Ähnliches nicht auch auf Munsalväsche der Fall sein? — Wenige sind es, die Gott dahin beruft; an diesen wenigen Auserwählten aber hat sich kraft der ihnen zu Theil gewordenen besonderen Gottesgnade die Frucht des Erlösungstodes Christi in höherem Maasse als gewöhnlich, nach allen Richtungen schon hienieden geoffenbart!

Fürwahr, kein Zweifel: der Dichter konnte für sein Gralparadies an und für sich auf ein verständiges Entgegenkommen rechnen; er konnte unter Hinweis auf die allgemeinen Wirkungen des Opfer-

Digitized by Google

todes Christi und eine besondere Gottesgnade dasselbe als möglich und mit Berufung auf seine historischen Quellen sogar als wirklich hinstellen, und dabei der Zustimmung (oder sagen wir der Widerspruchlosigkeit) seiner zeitgenössischen Leser versichert sein.

Wenn aber schon das Gralparadies als solches, für sich allein, nicht näheren Aufschlusses bedurfte, um von verständigen Lesern erkannt zu werden, so war das um so weniger der Fall gegenüber solchen, welche der Intention des Dichters überhaupt gerecht zu werden wussten; denn (um nun früher Gesagtes kurz zusammenzufassen):

was der Dichter des Parzival bezweckt ist die Lösung jenes grossen Problems, das zu allen Zeiten und insbesondere im Mittelalter alle Gemüther aufs tiefste bewegte und immer den bedeutendsten Vorwurf der Kunst bildet: die Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes. — Die Lösung aber dieses Problems kann nur erfolgen, wenn dem unendlichen Glückseligkeitstriebe des Menschen ein adäquates Objekt gegeben ist, und dieses ist in Wirklichkeit auf Erden nicht vorhanden. — Darum schuf es die Phantasie des Dichters; schuf es im hl. Gral als wiedererwecktes adamitisches Paradies, dessen Dasein mit der Lehre von der Erlösung und durch Berufung auf eine besondere Gottesgnade verständlich und beglaubigt wurde.

Digitized by Google

Digitized by Google

Im Verlage des Unterzeichneten ist erschienen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Parzival-Studien

von

Dr. Karl Domanig.

I. Heft: Ueber das Verhältniss von Wolframs Titurel und Parzival. 1878. (8° 64. S.) Preis: 1 Mark.

Ueber das I. Heft äussert die **Neue Freie Presse, Literatur-Blatt** Nr. 5363.

„Die Annahme des Germanisten von der Hagen, dass der Dichter des Parzival, Wolfram von Eschenbach, es bei der Abfassung seines Titurel auf eine Ergänzung des Parzival angelegt haben mochte, hat den Verfasser des genannten Schriftchens veranlasst, bezüglich des thatsächlichen Verhältnisses, in dem die beiden Gedichte zu einander stehen, **scharfsinnige kritische Untersuchungen** anzustellen. Indem er nun die einzelnen Momente der beiden Dichtungen, die in dieser Hinsicht in Betracht kommen und zur gewünschten Aufklärung führen können, zerlegt, vergleicht und wieder zusammenfasst, kommt er zu dem **wirklichen Resultate**, wie es von der Hagen vermuthete: durch all dasjenige, was den selbstständigen Inhalt des Titurel ausmacht, wird allen Bedürfnissen abgeholfen, die wir bei der Lectüre des Parzival empfinden müssen; wie der Parzival ohne den Titurel an Mängeln leidet, deren Tilgung dem Dichter selbst angelegen sein musste, ebenso gewiss wollte Wolfram, dass die Leser seiner grösseren Dichtung auch seinen Titurel kennen. Wir können hier nicht weiter auf die Untersuchungen Domanig's eingehen, **glauben aber gewiss, dass diese für jeden Freund unserer älteren Literatur von Interesse sein** werden, umsomehr, da dem Titurel bisher von den Literatur-Historikern als einem „unfertigen Dinge" zu geringe Beachtung geschenkt worden. **Mit Recht darf dieses erste Heft** der kritischen Studien über unseren ersten Epiker des Mittelalters **die Aufmerksamkeit der Literaturfreunde auf die anderen folgenden lenken.**"

Die **Zeitschrift für das Realschulwesen**, IV. Heft. S. 237 fg., widmet der Broschüre eine längere, durchaus anerkennende Besprechung und schliesst dieselbe mit folgenden Worten:

„Dieses I. Heft der „Parzival-Studien", das **Wichtiges und Werthvolles** zum Verständnisse und zur richtigen Auffassung unseres grössten mittelalterlichen Epikers beibringt, mag mit Recht unsere Aufmerksamkeit auf die weiteren Fortsetzungen lenken."

Die **Germania**, Beilage zu Nr. 259 VIII. Jahrg., schreibt u. A.:

„Das vorliegende I. Heft der Parzival-Studien Dr. Domanig's lässt **bei der gründlichen Kenntniss der Werke Wolfram's**, die der Verfasser auf jeder Seite bekundet, Bleibendes erwarten. Wohlbekannt mit der gesammten einschlägigen Literatur geht der Verfasser im Gegensatze zu sämmtlichen Erklärern Parzival's mehr auf das **Innere des Gedichtes** ein und behandelt seinen Gegenstand **vollständig objektiv. Seine Resultate sind überraschend und ohne Zweifel entscheidend.** . . . . . Die Beweisführung D's verräth allenthalben eine philosophische Schulung und die beigebrachten Gründe sind bindend und überzeugend. . . . Falls die Fortsetzungen dem Anfange entsprechen, stehen wir nicht an, diese Parzivalstudien als **epochemachend** zu bezeichnen."

Paderborn. **Ferdinand Schöningh.**

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google